بيير مانيه

مدينة الإنسان

دراسة فكرية

ترجمة

د. فاطمة الجيوشي

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٠

العنوان الأصلي للكتاب

PIERE MANENT

LA CITE DE L'HOMME

L'Esprit de la Cité

FAYARD

مدينة الانسان : دراسة فكرية = La cite de L'Homme / بيير مانييه ؛ ترجمة فاطمة الجيوشي . - دمشق : وزارة الثقافة، ٢٠٠٠ . - ٣٠٤ص ؛ ٢٤سم . - (دراسات فكرية ؛ ٦٠) .

١- ١٢٨ م ١ ن م ٢- ٣ر٠٠١ م ا ن م ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- مانييه ٦- الجيوشي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٢٩٨/ ٣/ ٢٠٠٠

دراسات فكرية
« ٦٠ »

مقدمة

مســــألة الإنســــــان

أيتها الأعماق! الا يزال علينا أن ندعوه الإنسان؟

فيكتور هوجو

-I-

ماذا نريد قوله حقاً عندما نستعمل كلمة **إنسان**؟ عمن نتكلم عندما ندافع عن حقوق الإنسان، وعندما نشتغل بعلوم الإنسان؟ لا إننا وحسب لانجد أية اجابة واضحة عن هذا السؤال، بل لانعرف في أي اتجاه ولا وفقاً لأية سيرورة نشرع بالبحث. صحيح أن **الإنسان** يحاصر المقول والمكتوب، وصحيح أيضاً أن الإنسانية تظهر اليوم على أنها ليست أكثر من فوه عريض يلفظ اسم الإنسان بتشديد خطابي وإلى مالانهاية. ولكنها بانشغالها بدوي الاسم، هل تسأل عن هذا الذي نحتفي به؟ لا، البتة، يتمنى البعض بلا شك العثور على الفكرة الصحيحة تحت الصخب المنتشر والغامض، ولكن أي نهج سيتبعه هؤلاء في تقصيهم؟ لقد فقدوا عناصر التوجيه التي كان الثقاة يوفرونها. إنهم ختماً مبتهجون لأن النظام الديمقراطي يترك للإنسان حرية التفكير فيما يشاء، ولايؤسفهم أبداً أن سلطة الدين التي كانت تدّعي الكشف عن مصير الإنسان، فقدت في مناخاتنا قوتها إن صح التعبير. ولكنهم يرون أن الفلسفة ذاتها، وفي أقوى تعبيراتها أو أكثرها تأثيراً أشاحت عموماً نظرها عن السؤال وعلى الرغم من أن اسم **الإنسان** يسود على الإنسانية الراهنة بسلطة وحضور كلي ساحقين، إلا أن السؤال الذي ينطوي عليه لم يهمل بحثه إلى هذه الدرجة من الإهمال منذعهد هوميروس.

في وسط هذا الجهل وهذا الوضع الطارئ، نلتقي باغرائين. انهما، كما هو الحال على الدوام، عندما لايستطيع الذهن أن يتبين طريقه بوضوح، الاندفاعان المتضادان التهور والجبن. وأمام إغراء البساطة الظاهرية للسؤال وثقتنا بقوانا قد نضل الطريق منذ الخطوة الأولى إذا نحن أصدرنا الأمر إلى أنفسنا: لنجرؤ على المعرفة! لنطرح اذن من جديد، وبجهود جديدة مستعملين كل المعارف المتوافرة اليوم - مسألة معنى هذه الكلمة أي مسألة الإنسان! ولكن ألا نضلّ أيضاً إن نحن، بوجلنا أمام اتساع الموضوع وقربه المشوّش، قررنا أن ننضم إلى هذا البرنامج المبجّل: استعادة وفهم أعمق ما قيل - وأكثره حسماً في هذا الموضوع خلال التاريخ - إن الرغبة في اقتحام هذا السؤال هنا والآن تجهل التاريخ، ببساطة، تجهل سببياته، أنسابه، كثافته، ويحكم على الجواب بتعسف عصرنا وتعسف المعارف الراهنة، ولكن الإنتماء في حضن التاريخ، يعني إرجاء الإجابة إلى نهاية بحث لاينتهي، ويرفض، بالتالي، في حقيقة الأمر طرح السؤال بصدق عندئذ، إذا كان الالتجاء إلى التاريخ مثل عدم الاكتراث به كلاهما حادث لامحالة، فإن درب الفضيلة، البعيد عن الغطرسة وعن الخجل، درب ضيق ووعر، وأنه يضيع منا منذالخطوة الأولى لأنه سيقودنا - لا محالة - إما إلى البحث التاريخي، وإما إلى ما هو خارجه، كدرب العلم على سبيل المثال.

لئن تمتنع هذه الخطوة علينا، فلعلّ مرد ذلك أنها وراءنا، لقد تقدمنا أكثر مما ينبغي، لقد أساء إلينا نفاذ صبرنا من الصخب الذي يصم آذان البشرية الراهنة، ويوجد اليوم شيء ما وعر على نحو مصطنع في هذا السؤال الطبيعي جداً: ما الإنسان؟ ترافق كلمة **انسان** بـ الفعل، وتفرض نفسها علينا فرضاً لايمكن مقاومته الصفة الهوميرية: **الحديث**، لقد كنا نحذفها، ظناً منا أننا نذهب إلى الأساسي، ولكننا لم نأخذ الطريق إليه. **الإنسان الحديث**، إنه هو، ذروة التاريخ وسيده المعترف به، ملك الملوك الحقيقي ولكنه أيضاً الرفيق الأليف والحميم لكل منا، إنه هو الموجود بيننا وبين أنفسنا، وهو الحيلة الأولى لمعرفة الذات، ولمعرفة الإنسان، لقد كان علينا أن نسأل أولاً: من هو الإنسان الحديث؟

لكن حركة البحث تجعل المرء يقظاً، ولقد سبق أن نبهنا بما فيه الكفاية لندرك، مذ سألنا: ما الإنسان الحديث؟، إننا نحيد من جراء هذا بالذات عن الطريق إلى السؤال الأول: من هو الانسان؟ كيف، بالفعل، يمكن أن نسأل عما نفترضه والذي بسبب ذلك، نتركه وراءنا؟ إن السؤال الأول يفقد كل أهمية حقة:

لئن كان «**الإنسان**» يتحدد بوصفه **إنساناً حديثاً** ويحددنا، عندئذ لم يعد يطرح سؤال الإنسان أو أنه كف عن جذب اهتمامنا ولم يبق له سوى أهمية «تاريخية»، ولكننا على الأقل سنعرف ما الإنسان الحديث. . . إلا أن هذا بالذات ليس مؤكداً لأننا بعجزنا عن طرح سؤال الإنسان، سيساورنا على الدوام الشك فيما إذا كان الإنسان الحديث هو حتماً إنسان. ههنا بلا ريب، يعترض الحس السليم، أو لعله يبتسم قائلاً: أعرف جيداً أنني إنسان فالحس السليم يعرف دائماً بشكل ممتاز ما يعرفه وبالتالي يعرف بلا ريب أيضاً ما الإنسان. لسوء الحظ لم يحل هذا دون اعتقاده، أو تصرفه وكأنما كان يعتقد، أنهم كانوا يبنون «إنساناً جديداً» عندما كانت اللاإنسانية ذاتها تسود على ربع البشر. وفي حياة الذهن لايكفي قرص أنفسنا كي نبقى يقظين، وفي الحقيقة نحن أمام مسألتين تشكل إحداهما شرطاً للأخرى ويستبعد كل منهما الأخرى، ولعل بالإمكان القول: إنه من الضروري، أن يكون الإنسان إنساناً وأن يكون إنساناً حديثاً مسألة واحدة كما يمتنع كونهما كذلك.

-II-

إن الفلسفة الحديثة تحيا من هذا الامتناع، وهي تؤكده. فهي تضع **فرقاً جذرياً** بين **الإنسان والإنسان الحديث** وتنظم نفسها حول هذا الفرق. ومايميزها عن الفلسفة السابقة - أو ربما عن الفلسفة باختصار - التي يكون «الإنسان» أفقها، ويجعلها مختلفة عنها هو أنها تعتقد بهذا الفرق وتريده. ووفقاً للفلسفة، الحديث بالفعل يتعرف الإنسان الحديث، الإنسان الذي يأتي من «القصور»(*) الذي

*) م «القصور» هنا ترجمة لكلمة minorité وهي هنا مشتقة من قاصر أي الإنسان الذي لم يبلغ بعد رشده.

1) Kant, Réponse à la question: Qu'est-ce-quc les Lumiéres?

كان مسؤولاً عنه[1] يتحدد بوعي الذات (consciene-de-soi) بين الإنسان - هل نقول الإنسان ما قبل - الحديث، أو الإنسان حسب الموروث أو الإنسان وحسب؟ والإنسان الحديث، بين غياب وعي - الذات وحضوره المسافة الفاصلة أو الفارق كبير إلى حد أنه يمتنع بدقة استعمال الاسم نفسه، أن على الإنسان بوصفه نوعاً حياً ومفكراً، بوصفه حيواناً عقلانياً، الإنسان بوصفه طبيعة وجوهراً، عليه أن يتخلى عن مكانه لنوع آخر من الوجود. ويكاد هذا التعبير الأخير أن لايكون مناسباً: لئن كان «الإنسان يتحدد وفقاً للجنس والنوع، وفقاً للفصل النوعي، فإن المقصود بعد الآن يتحددعلى نحو مغاير تماماًو لئن كان يقال في «الإنسان»بشكل عام أنه «يكون هذا»، «يكون ذاك»، أو ببساطة «يكون» فإنه لم يعد بالإمكان أن نقول فيه وبدقة كاملة «يكون»، مع النعت أو بدونه. كان على الفلسفة الحديثة في نهاية المطاف أن تتخلى عن هذه الكلمات والتعابير كلها التي حملتها الفلسفة الكلاسيكية بالمعنى وكانت اللغة الشائعة تتمفصل وفقاً لها - وما زالت كذلك -؛ لقد ذهبت إلى حد رفض صريح للفظة **إنسان** ذاتها: إنها تتكلم عن وعي - بالذات، أو عن الروح (Esprit). أو عن إرادة القوة، أو عن من أجل - ذاته (Pour-soi) أو عن الوجود هناك (الدازين Dasein). ليس من التعقل، على الرغم من رغبتنا، أن نسخر من الفلاسفة المحدثين عندما يخترعون مفردات جديدة. أو يعيدون صوغ المفردات القديمة ويجددون تفسيرها: ثمة ضرورة في هذا. فاللغة الموروثة للوجود والجوهر، للجنس والنوع تخفق في التعبير عن الفارق، وعلى العكس فإن هذا اللغة الموروثة تشير وتنطوي على ما بالنسبة إليه، وبالتعرض معه يتحدد الفرق المقصود: سيتحدد الفرق بين الإنسان والإنسان الحديث.

-III-

خلال القرون الماضية، وُصِف كل شيء بدوره بصفة «الحديث: «الزراعة، والفن، والتقوى، والصناعة والمجتمع. كل شيء يمكن أن يتخذ هذه الصفة التي

تشير إلى الفارق العظيم وغالباً ما تحتفي به! ومع ذلك ما الشيء المشترك بين شكل أريكة، أو الحصاد الآلي، أو حرية التصرفات، وكلها تنعت بالنعت «حديث»؟ وهل فقدت الصفة كل معنى؟ للقبول بهذه النتيجة، ينبغي طرد هذا الشعور الغامض القوي الذي تمتنع مقاومته، الذي يدفعنا إلى استعمال هذه الصفة وفهمها وكأنها تشير إلى جانب ضروري بل مركزي لتجربتنا، نعلم علم اليقين، أو بالحري، نشعر غريزياً وبلا خطأ بمعنى الوجود حديثاً.

إن الاحساس بهذه النعمة الحلوة ـ المرة أو ربما أقل أو أكثر حلاوة أو أقل أو أكثر مرارة، لا يبارحنا: وبوصفنا أناساً حديثين نشعر بتفوقنا على هؤلاء الذين سبقونا، وليس مرد هذا أننا نرى أنفسنا أكثر ذكاء، أم أكثر فضيلة، أو بشكل عام، أكثر قدرة منهم، فنحن نعجب صادقين بقدرات ـ من سبقنا ـ وفضائلهم. وأمام البارتينون(*) أو أمام «كاتدرائية شارتر»(**)، نعترف طواعية بقصورنا. ولكن حتى في هذا التواضع يبقى لدينا الإحساس، والفرح المكتوم، بتفوقنا كمحدثين. ماذا نعرف، بِمَ نتفوق على الأثيني أو على الرجل الذي بنى كاتدرائية شارتر؟ لاشيء إلا هذا: إننا حديثون وإننا نعي ذلك.

نحن أناس حديثون ويعني ذلك: أننا «تاريخيون»(***). يمكن للاتيني أو لباني كنيسة شارتر أن يكونا «أعظم» منا أو أرقى منا في «القدرة الخلاقة»، أو أن يكون إحساسهم بـ الجمال «يفوق إحساسنا به»، ولكن ينقصهم الإحساس وهذا الوعي الذي يخصنا، والذي يكوننا بوصفنا أناساً حديثين، الإحساس والوعي بوجودنا التاريخي، وبأننا نحيا داخل التاريخ. ومن حظي مرة بهذا الإحساس ـ وهو موجود لدينا جميعاً، فإنه يحمل علامته، ومهما كان متواضعاً فهو فخور به إلى الأبد.

---

*) م. البارتينون: معبد في أثينا، زينه فيدياس القرن الخامس قبل الميلاد.

**) م كاتدرائية شارتر: كاتدرائية بالقرب من باريس من القرن الثاني عشر.

***) م. نتصف بوجود تاريخي.

إن وعينا بوجودنا «التاريخي»، والإحساس بأننا نحيا ضمن التاريخ كما داخل العنصر الخاص بالإنسان (ولنحتفظ هنا له باسمه القديم = أي الإنسان) ذلكم هو الوجه الأكثر مركزية وربما أيضاً الأكثر غرابة للتجربة الحديثة. فأي تجربة نجرب عندما نختبر هذا الإحساس؟ وأولا بمعاناتنا هذه هل لدينا حقاً «تجربة»؟ هل يعني كون الإنسان حديثاً، أو كونه تاريخياً «تجربة» بشكل دقيق؟ بلاشك، بوصفه وعياً أو شعوراً يرافق ويلوّن كل مجال من مجالات التجربة «العادية» أو «الطبيعة»؛ ولكن هل يكون هذا مجال تجربة خاصة، هل يفتح هذا مضموناً أصيلاً للتجربة وللحياة كما يقوم بذلك الدين، والفن والحب، والاجتماعية، أو ببساطة الرياضة؟ في الحقيقة، إذا كنا نحيا في عنصر التاريخ، وإذا كان الإنسان «كائناً تاريخياً»، يترتب علينا أن نرى أن تجربة التاريخ هي التجربة الأعمق والأكثر حسماً، وقناعة الفلسفة الحديثة هي أن الأمر هو حقاً كذلك [1].

1) R. Aron, Introduction à la Philosophie de l'Histoire, section IV, 3e partie;

أرجع أيضاً إلى هيدجر، المرجع المذكور، وأيضاً الرسالة الموجهة إلى كارل جاسبرز ٢٧ حزيران، ١٩٢٢.

M.Heidegger/K.jaspers.

الجـــزء الأول

وعـي الـذات

الفصل الأول
سلطة التاريخ

-I-

لانملك في هذا البحث اختيار نقطة الانطلاق. لانمتلك هنا أية حرية في وضع «افتراضاتنا»، ولا في اختيار «قيمنا». وحده البحث التاريخي، بالمعنى الأكثر شيوعاً والأكثر وضعية للتعبير، يمكنه أن يتيح لنا تحديد الزمن والسياق حيث ظهرت وصيغت ـ لأول مرة ـ وجهة النظر التاريخية ووعي الإنسان لوجوده حديثاً. ربما سيقال أن هذا البحث عن الأصل يقتضي الدراسة التمهيدية لمعايير الحداثة، وهي دراسة تتأثر «بافتراضاتنا» و«قيمنا» بل تتعين بها. لاشيء من ذلك. أن يصير المرء حديثاً، يعني أنه يصير ـ واعياً ـ لوجوده حديثاً: نبحث عن النقطة حيث يصاغ هذا التفكير، هذا الوعي للذات بما هو كذلك. فالنور الطبيعي ضروري وكاف للتعرف عليه. ولن تقوم الاضافات المنهجية إلا بزيادة قصورنا الطبيعي، وأيضاً لايوجد هنا ما نخشاه من الرفض. إن ما نبحث عنه، هو بدقة واقعة تاريخية إجمالية، تحت شكل شعور عام أكثر أهمية وأكثر كشفاً بقدر ما يكون أكثر شمولاً، أكثر قبولاً وهو، إن جاز القول، يتصف بالإجماع. فمن الذي لايعرف، ولايرى، ولا يشعر أن وجود ـ **الإنسان ـ حديثاً** ـ ووعيه لذلك يبدأ في القرن الثامن عشر في انكلترا وفرنسا؟

لنأخذ فرنسا. من المؤكد أن الخلاف بين **القدماء والمحدثين** ينمو فيها منذ نهاية القرن السابع عشر، ومهما كانت إدارة لويس الرابع عشر «حديثة»، ومهما كانت

«مجدِّدة»، يعرف كل منا جيداً أن الفترة المديدة لحكم الملك الكبير لاتنتمي إلى «الحداثة». لقد أرَّخ جوبير (Joubert) بعمقه وسداد حكمه، نهاية العالم القديم في عام ١٧١٥. في كل الأحوال، تلتقي السنوات التي تلي هذا التاريخ مباشرة بتواطئنا بوصفنا أناساً **حديثين**، مع عهد **الوصاية** (Régence)، نشعر أخيراً أننا في بيتنا، ليس فقط لأن العادات، كانت قد تحررت، بل لأنها، تدرك بشكل عام أنه في هذه اللحظة من التاريخ الفرنسي ومعه الإنسان الأوروبي خرجا من العالم القديم خروجاً لاعودة منه. لسنا وحدنا في إدراك ذلك نحن الذين نحظى بامتياز النظرة إلى الوراء بل أدركه أيضاً المعاصرون الأكثر خبرة. هذه الواقعة الأساسية تدرك على سبيل المثال في اللهجة المنتصرة لفولتير. لقد نشر مونتسكيو منذ ١٧٢١ الوثيقة التي تؤشر بأقصى الدقة إلى الخروج إلى خارج العالم القديم والدخول في الجديد، «**الرسائل الفارسية**» التي تجري أحداثها مباشرة قبل موت لويس وبعده. ولكن مونتسكيو ينشر تماماً أشكال الوعي الجديد وألوانه في عام ١٧٤٨. إن كتاب «**روح القوانين**» هو أول عمل فلسفي كبير يتناول موضوعه من هذا السياق **صيرورة الإنسان حديثاً**، الحياة داخل التاريخ.

-II-

تمتد حركة كتاب «**روح القوانين**» بين قطبين: القديم والحديث. **القديم** هو العالم القديم، عالم «الفضيلة» الجمهورية؛ **الجديد** هو عالم «التجارة» و«الحرية»، إنها انكلترا وبين القديم والحديث يوجد الحاضر: الملكية الفرنسية. إلى جانب ما كان موجوداً، وماهو موجود في الحاضر ومايبدأ في الوجود لابد من النظر إلى ما هو محتمل على الدوام، التهديد الأزلي: الاستبداد. وهكذا يستنفد مونتسكيو كل أساليب الوجود، إنه يتطلع إلى فهم كل أشكال العالم الإنساني، إنه طموح فلسفي.

ان تكون القطبيةبين **القديم** و**الجديد** نابض كتاب «**روح القوانين**» فتركيب العمل نفسه يشير إلى ذلك. عندما يتكلم (ex officio)، بوصفه كاتباً سياسياً يحمل «أفكار جديدة»، وحتى أفكار جديدة «لا أم لها»[1]، يميز مونتسكيو ثلاثة نماذج للحكم: الجمهوري، الملكي، والاستبدادي. ويتقدم هذا التصنيف كتصنيف واف.

ومع ذلك لايجد النظام الإنكليزي مكانه فيه. في الأجزاء الأولى، لاتظهر انكلترا إلا ببطء شديد ومن بعيد. ما من شك، أن ما قيل في الكتاب السادس يفهم منه للتنظيم القضائي بأن انكلترا المعاصرة تنتمي إلى الجمهورية أكثر من انتمائها إلى الملكية، وفي الكتاب الخامس، الفصل ١٩، تكلم مونتسكيو بدون أن يسمّي عن «أمة حيث يتوارى النموذج الجمهوري وراء النموذج الملكي». غير أن كل هذا بقي حائراً؛ وانكلترا موضوعة وراء حجاب. إن نظام الجزيرة السعيدة الحظ، لاهو حقاً بالنظام الجمهوري ولا بالنظام الملكي، يبدو أنه يستدعي تغيير التصنيف الأول، ولكن مونتسيكو لايجري هذا التغيير. هو الذي يعرف جيداً ما يفكر فيه وإلى أين يريد توجيهنا، يبدو أنه ينظر إلى إنكلترا كما يمكن أن ينظر إليها ملاحظ متسائل وبلا سلاح أمام ظاهرة جديدة بشكل جذري، ظاهرة يتعذر فهمها ولأنه لايوجد لديه إلا تصنيفاً ناقصاً في مطابقته يلجأ، يائساً، إلى التمييز المتوفر دائماً بين الظاهر والواقع. لماذا يضع الفيلسوف تصنيفاً بالغ الأصالة للنظم السياسية، ويترك خارج هذا التصنيف النظام الأثير لديه والذي يرى فيه النظام المفضل في المستقبل.

يعزو بعضهم هنا هذه الغرابة إلى «نقص في البراعة»لدى مونتسكيو. والعدد الأكبر يقدِّر، أنه أياً كان السبب، فإن الأمر هنا يتعلق بتفصيل لايمكنه إعاقة بحث على هذه الدرجة العريضة من الطموح مثل هذا الطموح الذي بدأنا لتونا الالتزام بتحقيقه. الفريق الأول يغالي حقاً في التجرؤ عندما يتهم مونتسكيو بخطأ ماكانوا ليرتكبوه. وينسى الفريق الثاني أن حساسيتنا قد فُلَّ نصلها من جراء عادة تدوم

١) ارجع إلى «تنبيه المؤلف» والإهداء.

لقرنين من الزمان حيث ساد بلا منازع «الأرث الجديد» وربما لابد لنا من طلب العون من مونتسكيولنقدر معنى هذا، وماذا تتطلب منا مواجهة بروز ظاهرة جديدة حقاً، وفهمها إن وجدمثل هذا، في العالم الإنساني.

لنلاحظ اذن بأي شكل مفاجئ تظهر انكلترا وتنتشر في الكتاب الحادي عشر. توجد السطور الحاسمة في نهايةالفصل الخامس:

«توجد أيضاً أمة في العالم تكون الحرية السياسية الموضوع المباشر لدستورها. سنقوم بتفحص المبادئ التي تستند إليها. فإذا كانت المبادى جيدة فستظهر الحرية فيها كما في مرآة».

«من أجل اكتشاف الحريةالسياسية داخل دستور، لايلزمنا بذل الكثير من العناء. إذا أمكن رؤيتها حيث توجد، وإذا وجدناها، فلماذا البحث عنها؟».

يتبين معنى هذه القضايا عندما نقربها من السطور الأخيرة للفصل الثاني، والأشهر لكتاب «روح القوانين» وأحد النصوص التي لاتنسى من كل الأدب السياسي:

«هارينغتون (Harrington)، في كتابه «Oceana» تفحّص هو أيضاً مسألة أقصى درجة من الحرية يمكن أن يبلغها دستور دولة. ولكن يمكن القول عنه أنه لم يبحث عن هذه التجربة إلا بعد أن أخطأ في معرفتها، وأنه بنى كاليدونيا وشاطئ بيزنطة أمام عينيه».

لماذا يضع مونتسكيو هذا الفصل الأساسي في إطار رجوعين إلى هارينغتون؟

لِمَ يأخذ على الكاتب الانكليزي أنه لم يجد «الحرية الإنكليزية»؟ ففي عام ١٦٥٦، السنةالتي صدر فيها كتاب «Oceana»، لم تكن هذه الحرية «أمام ناظريه». يجب أن نتذكر هنا أن هارينغتون كان يدعي أنه يهتدي بأنوار «الحذر القديم»[1]، أي حذر العصور القديمة التي يجد امتدادها، عند ماكيافيلي. وهكذا يؤطر مونتسكيو

---

(1) James Harrington, Oceana, ed. Pocock, Cambridge University Press, 1997, P.161.

عرضه للنظام الجديد بنقد مضاعف لآخر مثل عظيم الذي اتفق على تسميته «الجمهورية الكلاسيكية». إن مبادئ الحذر القديم، وحتى بعد الاتفاق الذي ادخله ماكيافيلي تحول دون رؤية مايوجد أمام ناظريه، وفهم الجديد.

يبقى النظر إلى مصطلحات نقد مونتسكيو. إنها مصطلحات تفاجئنا وتتلخص في التعارض بين كلمتي «**بحث**» و«**وجد**». لأول مرة في تاريخ الفلسفة، يدعونا فيلسوف إلى التوقف عن «البحث». هل لأننا وجدنا ما كنا نبحث عنه؟ يبدو ذلك، وإلا فإن نقد هارينغتون يفقد وخزه. ولكن، في الاتجاه المعاكس، هذا النقد غير مقبول: كيف لانرى أننا وجدنا ما نبحث عنه؟ ويجب أن نخلص إلى أن خطأ هارينغتون يكمن بالأحرى في واقعة أنه «بحث» عندما كان يتعلق الأمر بـ«وجد»، وأنه انطلاقاً من لاشيء يضمن أن ما كان «يبحث» عنه هو ما كان عليه بالأحرى أن «يجده». لنطبق الدرس: نحن **المحدثين**، وجدنا، أو لابدَّ أننا وجدنا، ما لم نكن نبحث عنه، مالم يكن لا القدماء ولاهؤلاء الذين على شاكلة هارينغتون يريدون محاكاتهم أو حتى التفوق عليهم يبحثون عنه، وبالمعارضة بين «**بحث**» و«**وجد**»، يحقق مونتسكيو أمراً آخر غير التمييز بين مسألة وحلها. فهو يعارض بين موقفين، بين مسيرتين: إحداهما «البحث» وهو البحث عن مبدأ أو عن أساس يكمن في طبيعة الأشياء أو في طبيعة الإنسان، والثاني، «وجد» ويقوم على الاستفادة مما تحمله الفرصة العارضة والتي، على مايبدو، كان يمكن ألا تكون. الذي تحمله الفرصة العارضة: واستعمل باختيار واع هذا التعبير الغامض والبالي. ربما يعني القول: «مايحمله التاريخ»، ولكن بالضبط سيعني افتراض أن الرهان محسوم. بتعامله العميق مع «بحث» و«وجد»، يولدمونتسكيو على مرأى منا، ويبني «أمام ناظرينا» لابيزنطه أو كاليدونيا، ولكن الفكرة الحديثة للتاريخ.

-III-

تقريباً في نهاية الفصل السادس، نعلم أن رسم النظام الإنكليزي صدر عن الجيرمن: «لقدعثِر على هذا النظام الجميل في الغابة»[1]. لئن قرَّبنا هذه الجملة من

(١) تشديدُ المؤلف.

نصـوص أخرى في كـتـاب «روح القـوانين»[1]، سنميـل إلى اسـتنتـاج أن الحـرية الإنكليزية تمد أو تنسخ حرية «حال الطبيعة»، الحال السابق وأن النظام الإنكليزي يمتنع إدراكه في تصنيف النظم السياسية ويمتنع على التصنيف لأنه بالضبط ليس نظاماً سياسياً بالمعنى الدقيق. غير أن مثل هذه القضايا مجردة بشكل خطر؛ وقد تبدو لنا عميقة. ينبغي لنا أن نقف على مقربة من السطح. فالأكثر أهمية أقرب إلى السطح. في الغـابات، حـتى وإن كـانت الغـابة الجـرمنيـة، على الرغـم مما يقـوله البعض، لايكاد المرء يفكر، ولا «يبحث» عن النظام الأفضل. أكان هذا الذي يقدم قدراً أكبر من الحرية أو الذي يتطلب القدر الأكبر من الفضيلة. ولكن أحياناً، بدون أي جـهـد نبـذله أو أية جـدارة مـن جـانبنا، ترتطم القـدم بكنز. هذا مـاحـدث في أوروبا. بتعـبير آخر، أقل تخيـلاً، لايكون حل المسألة السـياسيـة البتـة على صلة استـمـرار مع البـحث الواعي والعـقـلاني عن النظام الأفـضل الذي كـان هاجس هارينغتن. لقدكانت الأحداث في أوروبا أكثر حكمة من أكثر فلاسفة العصر القديم حكمـة، وأكثـر حكمة من ماكيـافيـلي نفسه. إن عـدداً أكبر مما يـلزم من الأوربيين لايزالون، ونظرهم متجه إلى الوراء أو إلى السمـاء، «**يبحثون**» في حين أنهـم لكـي يجدوا الخير الذي يحتاجون ويرغبون، لإدراك الحرية، ليس عليهم إلا أن يفتحوا عيونهم وينظروا أمامهم إلى الواقع الفعلي والحاضر.

كان هارينغتون يرى في مـاكيـاڤيلي المتابع العظيم والحديث، «المـريد المتعلم» لـ«حذر القـديم». لم يكن هذا، كـمـا نعـرف، رأي مـاكيـاڤيلي نفسـه الذي يعـرِّف مشروعه بهذه السطور اللاذعة:

> **«ولكن لما كان قصـدي أن أكتب شيئاً نافعاً لمن يفهم، بدا لي من الأنسب أن أمضي مباشرة إلى الحقيقة الفعلية للشيء بدلاً من اتباع تخمينات خيالية. كثيرون هؤلاء الذين تخيلوا جمهوريات أو إمارات لم تُشْهد البتة ولم يُعرف إذا ماكانت موجودة أصلاً.»[2]**

(1) Montesquieu, De L'Esprit des Lois, XIV, 3; XVIII, 23 et surtout XXX, 19.

(2) Machiavel, Le Prince, chap.15.

لن يكون ماكياڤيلي أقل قسوة من مونتسكيو إزاء هارينغتون؛ كان سيضعه في عداد هذه **الكثرة** التي تبحث عن جمهوريات خيالية. ولكن لئن استعاد مونتسكيو وصادق على مبدأ النقد الذي يوجهه الرجل الفلورانسي ضد هؤلاء الذين يبنون في المخيلة «نظاماً أفضل» ينزاح التشديد وأكثر من ذلك ينعكس. ويصير منفعلاً بدلاً من أن يكون فاعلاً. كان ماكياڤيلي يرمي إلى المضي قدماً إلى الحقيقة الفعلية للشيء، ليكشف عن الضرورة المنقذة للشر. وأيضاً حسب إيقاع مختلف، ولكن يمكن التعرف عليه، «**بحث**»، وحتى «**بحث عن الحقيقة**». ما من حاجة البتة في نظر مونتسكيو للمضي قدماً نحو الأشياء المنقذة؛ من المناسب بالعكس تركها تظهر ثم التعرف عليها، وأخيراً تركها تنتج نتائجها السعيدة. في اللحظة التي يكتب فيها، نجد هذه النتائج وقد تمت على الأقل في انكلترا: إنها تحددوضع أوروبا وفرصتها. إن الحقيقة الفعلية هي واقع من نوع جديد لم يعرف الفلاسفة القدماء ولاهارينغتون، ولاحتى ماكياڤيلي العثور عليه: إنه «واقعةتاريخية».

IV

إن الغرض الأول لكتاب «**روح القوانين**» هو إذن إضعاف سلطة القدماء بشكل حاسم، وفكرة «النظام الأفضل»، وفكرة الفضيلة، ليضع مكانها «**سلطة اللحظة الراهنة**»، والتجربة الحديثة، والتي تتلخص في مفهومي «التجارة» و«الحرية». وإليكم الصعوبة الأساسية للمشروع.

فالهدف اذن تبديل السلطة. ومن أجل تسويغ هذا التبديل، ينبغي أولاً المقارنة بين السلطات؛ ولكن، ولأن الأمر يتعلق بالسلطات، لايمكن أن يكون هناك مقارنة بالمعنى الدقيق. فالمقارنة تفترض وحدة المحكات أو على الأقل تجانسها. وكل سلطة - وهذا بالذات ما يكونها كسلطة - تأتي بمحكاتها الخاصة. إن وضع مقارنة دقيقة بين المحكات التي لاتجانس بينها، أو في أقله، مشتته والتي تؤسس السلطتين المتجابهتين، **القديمة** و**الجديدة** سيكون مقدماً إلغاء أو بشكل أدق: رفض الاعتراف بسلطة التجربة الحديثة بوصفها كذلك، سيؤدي هذا، بالفعل، إلى

استدعاء محك كلي، مبدأ يكون فوق **الجديد** وفوق **القديم**، ويتأسس على **الطبيعة**، وعلى أي حال فوق مرجعية تجهل التاريخ أو تغلفه. ومن جراء هذا سيعاد الاعتبار لفكرة النظام الأفضل، أو بالأحرى يحافظ عليه. باختصار على مونتسكيو أن يقنع قارئه بتفوق الحديث، وتفوق الحرية الحديثة على الفضيلة القديمة دون أن يتمكن من إجراء مقارنةبين النظامين أو المحكين. عليه أن يقارن وأن يخلص إلى تفوق ما في الوقت الذي يبعد فيه أو يبين عدم صلاحية مفاهيم المقارنة والتفوق، إنها هذه الصعوبة التي تبين، أكثر من أي شيء آخر، التعقيد الكبير لكتاب «**روح القوانين**» وتبين بشكل خاص أن النظام الانكليزي لايجد مكانه في التصنيف المقدم بوصفه التصنيف الوافي للنظم السياسية، إنه يحمل بنفسه معياره الخاص، المعيار الجديد: الحرية، وانطلاقاً من ذلك، إذا كان النظام «الأكثر حرية»، فليس بوسعنا أن نقول عنه بدقة النظام «الأفضل».

إن العجز الظاهري لمونتسكيو يبين تعقيد السيرورات التي يترتب على العقل إنجازها ليتوجه داخل عالم انساني ماعاد بالإمكان اعادته إلى وحدة مبدأ، كما كانت **الطبيعة** لدى أرسطو وللإرث الأوروبي الذي سار على خطاه. كانت الوحدة الخصبة والقوة الضامَّة لهذا المبدأ تجد تعبيرها وتنتشر في التصنيف الوافي للنظم السياسية. هذا التصنيف يكون إداة أساسية للفلسفة السياسية الكلاسيكية إذ بوساطتها يرجع تنوع التجربة السياسية للبشر إلى وحدة المبدأ. يجعلنا مونتسكيو، نرى أنه لايمكن دمج النظام الانكليزي ولاحتى في التصنيف الجديد جذرياً الذي وضعه، يضع «أمام عينينا» أنه ماعاد بالإمكان استغراق المجال السياسي بدرجة وافية وبالتالي بشكل مطابق بتصنيف للنظم أياً كان نوعها. لم يكن بإمكانه أن يجعلنا نحس بالانقلاب الحادث في العالم البشري بالظهور المفاجيء للجديد الإنكليزي بشكل أكثر دقة وأكثر عمقاً. إن ما طرأ عليه الانقلاب ليس أقل من قاعدة أو نظام العقل. ويكتشف العقل، في وسط أشكال الرضا الجديدة، عجزاً لم يُعْرَف من قبل، لأن وحدةالعالم الإنساني التي تشغله باستمرار لبنائها وصوغها أصيبت الآن بانعدام اليقين. لئن كان كل تصنيف للنظم السياسية هو بعد الآن

قاصراً، يجب أن نخلص إلى عجز العقل عن «بيان سبب» المشكلة الإنسانيةبوصفهامشكلة سياسية. إن التعريف المبجَّل للإنسان بوصفه «حيواناً سياسياً» و«حيواناًعقلانياً»تمت إزاحته بشكل صحيح.

هذا النظام الجديد للعقل اتخذ اسماً مجيداً: عصر **الأنوار**. عصر تدوي فيه كلمتا **العقل** (Raison) و**الطبيعة** (Nature)، ويشهد في الواقع التراجع الحاسم لهذه وتلك (العقل والطبيعة) والمبدأ الفعال حقاً، والمفهوم السائد، ليس **العقل** ولا **الطبيعة**، بل «الحقبة الراهنة». إن سلطة **الجديد** لاتزال حديثة جداً بلاشك، جديدة جداً بالضبط، لتجد تعبيراً مفهومياً مطابقاً ومقبولاً من الجميع: وتجند لخدمتها المرجعيات الجليلة **للعقل** و**للطبيعة**. هذان الأخيران موجودان، منفصلين أو بالأحرى معاً، إذ بوصفهما جزراً تتحرك فهي مذ ذاك عائمة أُبعدت عن دورها كمبادئ بانبثاق السلطة الجديدة. لم تعد تضمن تأليف العالم الإنساني لأنها عاجزة عن الكشف عن العالم القديم وعن السلطة الحديثة وهي أيضاً سلطة **الجديد**، وحيث تكون «انكلترا»، بوصفها جملة من الوقائع والنتائج، الحضور الفعال. لايمكن للعقل الكشف عن الجديد وينصهر فيه. تؤلف **الطبيعة**، و**العقل**، و**الجديد** عالماً خفيفاً بشكل أساسي إذ، تهرب من ضغط أو من جذب **الواحد** (l'Un)، وضع فريد في التاريخ البشري. ومنه السحر المنقطع النظير الذي يكتسبه القرن الثامن عشر في نظرنا، وفي نظره الخاص.

لم يستمر هذا النعيم طويلاً. لقد شاءت الثورة الفرنسية إعادة فاعلية **الواحد**. وقامت بذلك بادعاء، وطاقة وقسوة مشحوذة بالتفكك السابق الذي كان هادئاً والفكر أيضاً، وقبل الثورةالفرنسية ولكن بشكل خاص، بعدها وباحساس مندفع بالضرورة وبالطارئ، يعاني من الضعف الجذري **للأنوار**، ويشرح بتخطيه في العنصر ذاته للتفكير النظري. كان لابد من جعل العقل من جديد مكافئاً للعالم الإنساني الذي انعتق تحت أنواع **الجديد** أو بآثاره، بمتعة وانتصار. لقد عرف الفكر آنذاك إحدى لحظاته الأكثر سمواً، العمل والنشوة البطولية للمثاليةالألمانية. لقد لونّت في روعة انجازاته ادراكنا للحقبة السابقة. ولهذا من المهم جداً أن نفهم بشكل

دقيق مونتسكيو الذي قدم الوصف الأكثر دقة، والفينومينولوجيا الأكثر صدقاً لنظام الأنوار. لقد قلنا أنه أخذموضوعه من هذه الواقعة البالغة الأهمية وكان أول من درسها بشكل جدي: ليس بوسع العقل أن يكشف عن **الجديد**، أي الإرجاع إلى الوحدة مع الوقائع الأخرى، الإرجاع إلى وحدة مبدأ تركيبي جملة تلك الوقائع والنتائج المكثفة في انكلترا الجديدة، والذي، من جهة أخرى، لايمكن النظر إليهاإلا بموافقة متحمسة. بعجزه عن بيان ما يرضيه يعتقد عقل **الأنوار** بأشياء أكثر مما يعرف. إنها مسألة إذا ما كان العقل الحديث قد تخطى أبداً هذا الشرط.

- V -

لايكتفي مونتيسكو بملاحظة عدم كفاية العقل الموروث، العقل الذي بوصفه مبدأ مشتركاً مع الطبيعة، رغم إعادة العالم إلى الوحد. ويقوم بمسيرات جديدة لاترمي إلى إعادة انشاء الوحدة، ولكن على الأقل شكل تكافؤ بين العقل الجديد والعالم الجديد. ولكن إنشاء التكافؤ الجديد يقتضي نقداً تمهيدياً للوحدةالسابقة ولأساسها، وهكذا لن يثبت وحسب قصور الفكر القديم بل يشرح، وإذن ستكون كل عودة هجومية للوحدة القديمة ممنوعة. سنلاحظ مثل هذه المسيرة في التحليل النقدي الذي يقدمه مونتسكيو عن الفضيلة، أي المفهوم الموجود في قلب الفهم الموروث للإنسان، الفهم المسيحي والإغريقي.

توجد نقطة انطلاقنا بالطبع بشكل طبيعي في هاتين الجملتين:

> **«ان رجال السياسة الأغريق الذين كانوا يعيشون في الحكومة الشعبية، لم يكونوا يعترفون بقوة أخرى يمكن أن تدعمهم غير قوة الفضيلة. أما رجال السياسة في الحاضر فلا يحدثونا إلا عن المعامل، وعن التجارة والمال والثروات وحتى عن الترف»**[1].

نبرة وكأنها تنطوي على نقد ضمني للإنسان **الحديث**. نحن في بداية المسيرة ويتماهى مونتسكيو مع قارئه الشريف، المواطن الشريف، المتغذي بقراءة الكتاب

---

(1) Esprit des Lois, III, 3.

الجيدين، والذي يدهش ويساوره القلق من رؤية المبادئ المنتشرة شديدة الاختلاف عن المبادئ في الموروث. في الواقع تنطوي هذه الجمل بالذات على نقد جذري للاتفاق الذي يظهر أنها تستأنفه وتصادق عليه.

ما من خطأ واضح في هذه المعرفة الناقصة ولكنها تقضي بصمت على ماكان يشكل المعنى والمضمون الخاصين للفضيلة في نظر «رجال السياسة الاغريق». لقد كان هؤلاء «يعيشون في الحكومة الشعبية»؟ إما، لأن هولاء الذين سيهتم بهم المستقبل كانوا «جميعهم» يعيشون في أثينا، ماداموا يفضلون عدم الذهاب إلى المنفى، أو لأنهم لم يكونوا مرغمين على ذلك. لم يكونوا يعترفون بقوة غير قوة الفضيلة لدعم الهيئةالسياسية؟ وإما، أيضاً، أن نحن شئنا أن نأخذفي الحساب المبالغة التي يستجرها التبسيط، غير أن هذا لايعني قط أنهم رأوا في الفضيلة مبدأ الحكومة الشعبية[1]. نعرف بالعكس أنهم انتقدوا بشدة النظام الديمقراطي لأنه كان يرفض عامداً وباسلوب وقح اعطاء مكان للفضيلة[2]. أما «الديمقراطيون» الأغريق فقد كانوا يتكلمون عن الحرية لاعن الفضيلة[3]. إن ما كان في نظر «الساسة الاغريق، مبدأ نقد الديمقراطية يصير في العرض المقدم هنا، نابض عملها. ما من شك، أن طريقة مونتسكيو سيئة الطوية بشكل صارخ، على الرغم من عدم ظهور ذلك. لئن أباح مونتسكيو لنفسه مثل هذه النية السيئة، فلأنها ضرورية لسيرورته في لحظة حاسمة من لحظاتها: فالمقصود إضعاف، أو حتى القضاءعلى الجذب الذي يمكن أن يمارسه هذا المفهوم المبجل على القارئ المعاصر.

لقد كانت الفضيلة أحد مفاهيم الفلسفة السياسيةوالأخلاقيةالتي كانت تضمن التواصل بين الفكر الإغريقي والروماني من جهة، والفكر المسيحي من جهة ثانية، وأياً كان التباين بين قائمة الفضائل وأوزانها النسبية في الموروثين الفكريين،

---

(١) بعد أن كتب السياسي الحق «هو الذي يهتم بالفضيلة إلى أعلى درجة، يقدم أرسطو» «نموذج» لهذا الانهماك.

(٢) مونتسكيو نفسه يكتب في مكان آخر «لقد كان أفلاطون غاضباً من طغيان شعب أثينا» (من «روح القوانين»، الجزء التاسع والعشرون، الفصل ١٩)

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ٥٦٢ ب ج.

فكلاهما على الأقل يشتركان في رؤيتهما للحياة الإنسانيةبوصفها مدعوة إلى كمالها وسعادتها في ممارسة الفضائل، أو الفضيلة. يكثف هذا المفهوم النزعة الشمولية الفعالة للفلسفة الاغريقيةوللدين المسيحي؛ فكل انسان، من أقصى طرف إلى أقصى طرف في العالم، مدعو للحياة وفقاً للفضيلة، أي الوصول إلى كمال طبيعته، وأن يجعلها كاملة في ذاته قدر استطاعته، نظراً إلى الإقرار بأن قدرات كل فرد، مزايا طبيعية أو عناية إلهية، لبلوغ مثل هذه الغاية بالغة التفاوت، «إن جعل الفضيلة ديمقراطية»، كما يجري مونتسكيو ذلك هنا بجرة قلم، هو إعطاؤها حدود الديمقراطية القديمة كما كانت. وبينما كانت فكرة الفضيلة تلخص وجهة نظر الفلسفة اليونانيةفي الحياةالسياسية وفي الحياة الإنسانية بشكل عام، في الانسان بوصفه إنساناً، فإن عبارة مونتسكيو توحي بارتباط الفلسفة اليونانية بالمدينة اليونانية كما ارتباط النبتةبنظامها البيئي-نظام بيئي تم تدميره في يومنا هذا. «إن الساسةالاغريق الذين كانوا **يعيشون في الحكومة الشعبية** [1]كانوا، كما يظهر، غير راغبين، أو أهم، كانوا عاجزين عن النظر إلى ما وراء أسوار مدينتهم. وهكذا، وتحت الاستئناف الظاهر للاتفاق، يبين مونتسكيوللقارئ الأقل براءة، أوالأكثر نباهة، أن الفلسفة السياسية الاغريقية وأخلاقها، الموجهة أو يجوز القول المنجذبة إلى مفهوم الفضيلة، ليس لديها من قول سديد ترسله إلى هؤلاء الذين لايعيشون في ظل الحكومة الشعبية لمدينة يونانية.

يتابع مونتسكيو هنا، قضية توماس هوبس عن الفضائل الأخلاقيةوالحياة الأخلاقية مع تبديلها. ولنلاحظ، أن هذا التبديل يوازي ذاك الذي أجراه على تعاليم ماكياڤيلي. نعرف أن هوبس برفضه **أخلاقيات الفلاسفة القدماء، و كتاب الفلسفة الأخلاقية**-(old moral philosophers, the writers of moral philoso-phy) الذين رأوا في الفضيلة «الغايةالقصوى»للحياة الإنسانية، الفرديةوالسياسية، يجعل من الفضائل «وسائل حياة هادئة، اجتماعية ومريحة»[2]. ما من شك أن هوبس بتسييسه«للفضائل» أو «بإضفاء الصفة الاجتماعية» عليها يحط من قدرها:

(١) التشديد في الجملة الموجود تحتها خط يرجع إلى المؤلف.

(2) Léviathan,chap. II.

فمن غايات مرغوبة لذاتها لأنها كانت تجمّل النفس، وتسمو بها إلى مرتبة أونطولوجية، تصير مجردوسائل لحماية الحياة المادية. إلا أن قضية هوبس، مثل قضية الفلاسفة القدماء الذين يحاربهم، ذات مرمى كلي: مايقوله في نظره يناسب الإنسان بوصفه إنساناً، من أجل الحياة الإنسانية بوصفهاكذلك، ومستقلة عن شروط الزمان والمكان، فهو يزعم قول الحقيقة عن الإنسان هناك حيث كان القدماء يخطئون القول عن الإنسان. صحيح أن هوبس، بنقده للقدماء، قد أحالهم إلى خصوصيتهم التي لم يعرفوا كيف يتجاوزونها. هاكم بدقةماكتبه: «في بلادنا الغربية، اعتدنا على تلقي آرائنا التي تخص المؤسسة وحقوق الجمهوريات من أرسطو، ومن شيشرون ومن غيرهم من الاغريق والرومان الذين، **في عيشهم في دول شعبية**، لم يستنتجوا هذه الحقوق من **مبادئ الطبيعة**، بل سجلوها في مؤلفاتهم حسب ماكان يجري في جمهورياتهم التي كانت جمهوريات شعبية». نرى بإعارة انتباهنا للكلمات التي شددت عليها، إنه في التكثيف الذي يخضع له إجمالاً هذه السطور التي كتبها هوبس، يحافظ مونتسكيو على الاتهام بالمنفعةالشخصيةولكنه يحذف الرجوع إلى «مبادئ الطبيعة». إنها النقطة الحاسمة بالتأكيد، فهو يكتفي بجعل «الفضيلة» «أمراً يرتبط بالنفع الشخصي»، وربطها بنظام سياسي خاص ستكون وسيلته النوعية للبقاء، دون اطلاق حكم، ايجابي أو سلبي، على الحقيقة العامة لوجهة النظر الاغريقية. فهو يقول عنها أقل مما يقوله هوبس، ولكن، ووراءالتحفظ وتواضع الطريقة يتم تجذير السيرورة النقدية.

سيقال إن إضفاء صفة الخصوصية على الفضيلة سلاح ذو حدين ويجعل الفضيلة التي يتكلم عنهاساسة الاغريق التعبير عن ضرورات الديمقراطية الاغريقية، يؤدي إلى تحديد فريد لمضمون الفلسفة السياسية والأخلاق لدى الاغريق، ولايبلغ بالضرورة «الفضيلة» بوصفها كذلك: ألا ينبغي أن نفكر أن مونتسكيو بقدر ما يضفي صفة الخصوصية على الفضيلة، فإنه بالقدر نفسه يجعل نقده نقداً يرتبط بخصوصية؟ ولأننا نطرق درباً يبتعد عن الكلي لنتوجه إلى الخاص، لايوجدما يمنع، كما يبدو، من تصور نماذج من الفضيلة بصدد الهيئات السياسية الخاصة أو،

على الأقل، بعدد النظم المتباينة. عندئذ، سيكون ما ندعوه نقد الفضيلة، تسمية بالغة السوء، سيتعلق الأمر وحسب بتأكيد، أو بإقرار التنوع اللامتناهي للعالم الإنساني أو الإقرار به: لكل نظام فضيلته، ولكل الفضيلة التي تخصه. على الرغم من سهولة الوقوع في الخطأ، فليس هذا هو الدرب الذي يشقه هنا مونتسكيو. فمونتسكيو يتوصل بالفعل إلى الإيحاء بأن مصير كل الفضائل وكل فضيلة موجود في مصير الفضيلة الأغريقية - فضيلة الديمقراطية اليونانية، التي ينادى بها الساسة الاغريق. إن ايقاع مسيرته هو كالتالي، بعد أن أضفى صفة الخصوصية والديمقراطية على فكرة الفضيلة، سيصنع من هذه الفضيلة «الديمقراطية» نموذج كل فضيلة - سياسية، ولكن أيضاً أخلاقية أو دينية. يبدأ بجعل الفضيلة خصوصية وبعد ذلك يعممها وعندئذ تقدم العلاقة بين الخاص والعام خصائص جديدة ينبغي الإشارة إليها منذ الآن.

في التصور الاغريقي، الارسطاطالي أن شئنا، يكون الخاص بشكل ما مقاربة واقعية للعام. يمتاز هذا العام بوجود واقعي؛ وحده الفرد يكون واقعاً وليس النوع؛ ومن مثالية كونه تحقيق ناقص أو تقريبي للواقع. ربما باستثناء ندرة نادرة جداً، ان وجدت، تكون «بامتياز» (بوصفها مجموعة أفراد) ماهي عليه (بوصفها نوعاً) الخاص هو أقل ويملك وجوداً أقل أو «أقل ما هوية» من العام. في الإجراء الذي يدشنه مونتسكيو، يُقْضى منذ البداية على المسافة الفاصلة بين الخاص والعام. ويربط العام بشكل دقيق، وبشكل لاينفصم، بشيء خاص: تربط الفضيلة بشكل صارم، ويمتنع على الفصل بضرورات هذه الهيئة السياسية الفريدة التي كانت المدينة الاغريقية، هي ذاتها مختزلة في واحد من أشكالها الخاصة، الديمقراطية. في هذا النوع من الضغط العنيف، يخضع المفهوم العام لتغييرات أساسية، في المقام الأول يمتنع القول بعد الآن بدقة إذا ما كنا أمام مفهوم عام أو واقع خاص، لأن الخاص والعام يتبادلان أو يمزجان خصائصهما: يوجد العام مباشرة وهو بشكل غير مباشر واقع؛ ويكون الخاص معقولاً بشكل مباشر. في السابق كان العالم الإنساني يفسر وفقاً للمسافة الثابتة بين الخصوصية التي كانوا يلاحظون وجودها وبين الماهية التي كانوا يتأملون صفتها العامة. لم يكن على العقل الإنساني إلا أن يحسن

التصرف ؛ ولايملك اختيار موقعه في العالم. عندئذتُلغى المسافة، ويترك الثابت مكانه للمتحول، والمفهوم الجديد، لاهو بالعام ولاهو بالخاص، أو هو كلاهما معاً يتحرك بحرية في داخل العالم. وعندما تضم الفضيلة وتمزج في ذاتها قطبي العام والخاص، فإنها تضم في الوقت ذاته الصيرورة ـ واقعاً الخاصة بالانتقال من العام إلى الخاص، أو المحسوس والصيرورة ـ حقيقة الخاصة بالتقريب الذي به ينزع الخاص إلى العام، لقد صار القطبان «لحظتيها» ؛ لها نصيبها المفتوح في العالم القديم. ومذ ذاك، يصير المفهوم الجديد، باحتوائه على اللحظتين ومستمداً قوته من مجموع طاقتهما، أداة سحرية، وفي أية نقطة يطبقه، يكتشف العقل ذاته قادراً على الإنتاج، لأن هذا المفهوم يمزج العام والخاص، أي العالم الإنساني برمته كما يتحقق في هذه النقطة، ويكتشف ذاته في وضع سياسة سببية ؛ يمكنه شرح العالم على هواه. كان شرط العقل الإنساني أن يؤخذ في التوتر بين الخاص والعام، يتيح المفهوم الجديد له أن يرى نفسه، أن يصدق نفسه، خارج هذا التوتر وأعلى منه.

في هذه المرحلة من البحث، تبقى هذه الملاحظات بالضرورة مجردة. ستجد لاحقاً نموها الملموس، وبدءاًمن الفقرة التالية، توضيحها الأول والأكثر تأثيرا. كان من المهم التشديد، بألفاظ مجردة أومدرسيةأننا نشرع بتفحص مسيرة سيكتشف العقل الإنساني في نهايتها، وداخل مشهدجديد، إمكانات جديدة لفهم شؤون الإنسان.

-VI -

ينسج مونتسكيو تخيلاً. فهو يبتدع فكرة عن الفضيلة لاتشتمل وحسب على الفضيلة السياسية القديمة بل أيضاً على الفضائل «الأخلاقية» أو «المسيحية»وبشكل عام، كل فضيلة مهما كان نوعها. أن اختراعه هذا، والذي يستعيده روسو، سيحظى بثروة تاريخية خليقة بالاعتبار : لقدتشكل الفهم الحديث، فهمنا نحن، للفضيلة وللحياة الاخلاقية، على النقد الذي وجهه مونتسكيو للمدينة الاغريقية.

ينبغي أن ندرك بشكل دقيق جداً موجبات هذا النقد ومعناه إن نحن شئنا الاستعداد لفهم في العمق لهذه السمة الأساسية للحياة الأخلاقية الحديثة: فبالنسبة لنا، وباختلافنا عن الاغريق كما عن المسيحيين، يمكن أن تكون الفضيلة موضع اعجاب، ولكنها على كل حال لاتكون أبداًمحبوبة.

في «التنبيه للقارئ»كتب مونتسكيو:

«لفهم الكتب الأربعة الأولى لهذا الكتاب، تجب ملاحظةأن ما أدعوه فضيلة في الجمهورية هو حب الوطن، أي حب المساواة. فضيلة لاهي بالفضيلة الأخلاقية ولا بالفضيلة المسيحية، إنها الفضيلة السياسية (....)»[1].

لقد وافقت غالبية المعلقين على هذه التأكيدات بقدر ما تلتقي الحكم المسبق الحديث الذي يرى أن «القيم»، أو «المجالات»، تكون «مستقلة»، وهي أكثر من ذلك في مصدر هذا الحكم المسبق، الذي يهنيء نفسه بفهمها الحرفي. ويمكن الإثبات أن مونتسكيو عندما يتكلم عن الفضيلة، فإنه يقصد الفضيلةبشكل عام، بما في ذلك وحتى بتخصيص تام الفضائل التي ندعوها أخلاقية أو مسيحية. أود الإشارة إلى بعض عباراته الساخرة حول الموضوع.

هاكم ماكتبه في الفصل السادس من الكتاب الثالث:

«وهكذا، في الملكيات المنظمة جيداً، يكون كل الناس تقريباً مواطنين صالحين ونادراً ما نجد أحداً يكون إنساناً خيراً؛ إذ ليكون المرء إنساناً خيراً، لابد أن يمتلك النية ليكون كذلك، وأن يحب الدولة لا من أجل ذاته بل من أجلها».

ويربط جملة «إنسان فاضل» بهذه الملاحظة: «أن جملة إنسان فاضل لاتفهم هنا إلا بمعناها السياسي». نلاحظ أن مونتسكيو لايخشى من استغلال انصياع قارئه، لأن جملة «الإنسان الفاضل» المأخوذة «بالمعنى السياسي»، هل هي شيء آخر غير «المواطن الصالح»؟ لنقر أن المواطن الصالح في الجمهورية يعتمداقتصاداً

---

(١) التشديد من مونتسكيو.

أخلاقياً يختلف عن المواطن الصالح في الملكية؛ وواقع تعريفها بعدم ارتباطها بالمصلحة الشخصية يؤكد القرابة القصوى مع «الفضيلة السياسية» التي يتكلم عنها مونتسكيو وعن«الفضيلة الأخلاقية» كما تفهم بشكل عام.

وتكون النقطة بعيده عن كل شك إذا نظرنا الآن في الفصل الخامس للكتاب الرابع. بعد أن سجَّل أن الاستبداد والملكية تستندان إلى الأهواء، الخوف والشرف، سجل مونتسكيو هذه الملاحظة عن الفضيلة الخاصةبـالجمهوريات:

«(. . .) غير أن الفضيلة السياسية هي نكران للذات، الأمر البالغ الصعوبةعلى الدوام. يمكن تعريف هذه الفضيلة، بحب القوانين وحب الوطن، هذا الحب، الذي يتطلب تفضيلاً مستمراً للمصلحةالعامة على المصلحة الخاصة، يمنح كل الفضائل الخاصة؛ فهي ليست إلا هذا التفضيل».

وإذن ماهي هذه الفضائل «الخاصة»، إن لم تكن تلك التي ندعوها الفضائل «الأخلاقية»؟ العبارة تكون هنا أكثر حسماً بقدر ما يعني مونتسكيو بمماهاتها الكاملة مع كل الفضائل «الخاصة»، أي الفضائل الأخلاقية، مع حب الوطن، أي الفضيلة السياسيةبامتياز. ولكن كيف يتم الحصول على هذا التفضيل المستمر للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة؟ هاكم إجابة مونتسكيو:

«إن حب الوطن يقود إلى العادات الطيبة، وطيب العادات يقود إلى محبة الوطن. وبقدر ما نمتنع عن تلبيةأهوائنا الخاصة، بقدر ما نستسلم للأهواء العامة، لماذا يحمل الرهبان حباً كبيراً لرهبانيتهم؟ بشكل دقيق من الزاوية التي تجعلها ثقيلة عليهم. فنظامها يمنعهم من كل ما تستند إليه أهواؤهم العادية: يبقى إذن هوى القاعدة ذاتها التي تؤلمهم»[1].

عند التقائنا الأول بهذا النص، تأخذنا دهشةطويلة: يبدو أن علم النفس الحديث كله، علم النفس المدعو بعلم النفس القائم على الارتياب، لدى نيتشه كما لدى فرويد، موجود في هذه الجمل. ومع الدافع تظهر الرغبة بالارتياب بالريبة

---

(١) روح القوانين، V، ٢.

نفسها، ألم تظهر هذه (الريبة) بوصفها قصداً وبوصفهانظرية، في سياق سياسي بالغ التحديد ولتواجه ضرورة فكرية ملزمة جداً: التفكير في القديم عندما ينتشر الجديد، الذي مازال خارج السيطرة بوصفه حرية؟ لنقتصر الآن على الإشارة إلى النقطة الحاسمة من أجل فهم مشروع كتاب «روح القوانين»[1]، و اذن من أجل فهم نقد الأخلاق الذي يمتنع فصله عن السياسة الحديثة يميل مونتسكيو إلى مماثلة المدينة القديمة بالرهبنة الدينية، ومماهاة الفضيلة السياسية للمواطن بالفضيلة الزهدية للراهب[2]، وبهذا الشكل يمتزج نوعا الفضيلة اللذان صنع صراعهما تعقيد الموروث الأخلاقي الأوربي وحيويته.

VII

إن تحليلنا ممل بالتأكيد، غير أن تاريخ الحياة الأخلاقية والسياسية يشتد في إيقاعه بادخال تغيير، لايكاد يُدْرك في البداية، والذي يجب تعلم العثور عليه في مقاصده ونبراته الأولى. ومن الضروري من أجل ذلك الاختراق عبر المصطلحات الاتفاقية حيث يتوارى أولاًمن أجل كسب إصغاء القارئ. لقد بينا ذلك على الأقل: بجعل الفضيلة أمراً يخص الديمقراطيات القديمة، وبشكل خاص الديمقراطية اليونانية، لايسعى مونتسكيو وحسب إلى التقليص من أهمية فلسفة

---

(١) منذ مؤلف «الرسائل الفارسية» في قصة «آفيريدون وإستارنه» كان من الممكن أن نقرأ هذا: «ماذا . . . اختاه، قلت لها بحماسة بالغة، هل تعتقدين هذا الدين حقيقياً إذن؟ قالت آه. . . لِمَ يكون من الأفضل لي أن لايكون كذلك. . . إنني أقدم تضحية بالغة العظم فكيف لا أعتقد به» (الرسالة LX VII).

(٢) إن الفصل السادس للكتاب الرابع قرب منذ ذلك الحين ليسورغ (Lycurgue)من ويليام بين (W.Penn) ومن يسوعيي البارغواي. صحيح أنه في ملاحظة مربوطة بالفصل الخامس للكتاب الثالث يقدم مونتسكيوهذا الرفض: **«أتكلم هنا عن الفضيلة السياسية والتي هي الفضيلة الأخلاقية. بمعنى توجهها إلى الصالح العام، وقليلاً جداً من الفضائل الأخلاقية الخاصة، ولاتخص أبداً تلك الفضيلة ذات الصلة بحقائق الوحي الديني،** سنرى هذا في الكتاب الخامس، الفصل الثاني» ولكننا رأينا أن الكتاب الرابع، الفصل الخامس أن الفضائل الخاصة ليست سوى تفضيل العام على الخاص، الذي هوحياة الديمقراطيةذاتها. وجئنا لتونا على قراءة نص في الكتاب الخامس، الفصل الثاني يحيل فيه مونتسكيو في هذه الملاحظة أن تشابهاً وثيقاًيقرب الفضيلة السياسية لمواطني الديمقراطيات والفضيلة الزهديةللرهبان والتي بالتأكيد لايمكن إلا أن تكون متصلة «بحقائق الوحي». فالرفض في الكتاب الثالث، الفصل الخامس، يجذب الانتباه إلى التوكيد في الكتاب الخامس، الفصل الثاني ويؤكده.

أفلاطون وأرسطو وحسب بل كل فضيلة، وقبل كل شيء الفضيلة المسيحية، التي تصير من جراء ذلك فضيلة خاصة وسياسية. ويبدو أن الفضيلة الديمقراطية هي أصل كل فضيلة وأن الفضيلة المسيحية ليست سوى شبح الديمقراطية المدفونة المتوج وسرعان ما ينزع تاجه، على قبر هذه الأخيرة (الديمقراطية).

إن تعريف نموذج كل فضيلة، يعني تفضيل العام على الخاص؛ وليست الفضيلة إلا هذا التفضيل. وليست الفضيلة العامة الخاصة المميزة لنظام خاص وحسب فمونتسكيو لايمل من التشديد على الطبيعة الخاصة، ويمكن أن أقول، الطبيعةالاستثنائية. التي لاتقبل التعميم للنظام الاغريقي. ويشير إلى المؤسسات الاغريقية بوصفها «فريدة»حتى في عنوان أحد الفصول[1]، وكأنما يتعلق الأمر بصفة ماهوية، بجزء من تسميتها الرسمية بمعنى ما. ويترك ذكرها انطباع انجاز عجيب يمتنع احتمال حدوثه: يشير مونتسكيو إلى ليسورغ «الذي يصدم كل العادات الشائعة»، و«يخلط» مثل الصينيين «المبادئ التي تحكم البشر»[2]، فهو يصف المدينة الاغريقية مثل «مجتمع رياضيين ومقاتلين»، مثل مؤسسة لاتعدل وحشيتها إلا الموسيقا، أو أيضاً «بحب ينبغي تجرعه من كل أقطار العالم»[3]. إن الوصف الذي يقدمه مونتسكيو بكامله محكوم بغرض التشديد على غرابة المدينة الاغريقية، واثارة الابتعاد عنها ونفور القارئ منها.

أود أيضاً لفت الانتباه إلى سمات أخرى لاتقل أهمية. يفصل مونتسكيو بشكل دقيق فكرة الفضيلة عن فكرة الامتياز، التي كانت ترتبط بها بشكل أساسي لدى الاغريق. فهو يجعل من الفضيلة عاطفة لايبلغها وحسب «آخر رجل في الدولة»، ولكن أيضاً تجد حامليها الطبيعيين بين هؤلاء الذين لايتصفون بدرجة عالية من التنوُّر والمواهب والثروة[4]. وفي جملة مرتبكة عمداً، يقلب الهوية الاغريقية بين الفضيلة والسعادة. بين الفضيلة والحكمة[5]، بما ينطوي على أن

(١) من كتاب روح القوانين، الكتاب الرابع، الفصل السابع.

(٢) المرجع نفسه، الكتاب الرابع، الفصلان السادس والسابع، الكتاب التاسع عشر، الفصل ١٦.

(٣) المرجع نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

(٤) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، الفصلان الثاني والثالث.

(٥) ارجع، على سبيل المثال، إلى «أخلاقيات نيقوماكوس» ١١١٠١٠ ١٤ «السياسة»

الفضيلة لاتسهم في السعادة أو في الحكمة : «إن جمهورية حيث يُعدّ القوانين العديد من الناس العاديين(*)، تتألف من أناس عقلاء ستحكم بحكمة، وعندما تتألف من أناس سعداء فستكون جمهورية سعيدة جداً. »(١). إن القوانين الديمقراطية، التي تدعمها الفضيلة ويجوز القول التي تستند إلى الحياة، لايمكنها إلا أن تنتج المساواة أو الضعف الفكري؛ اما الحكمة والسعادة فإنهما تسبقان القوانين والفضيلة. وبالتالي تكونان مستقلتين عنها.

نستطيع الآن تلخيص قضية مونتسكيو عن الفضيلة.

الفضيلة هي مبدأ نظام لايكون وحسب نظاماً خاصاً، بل أيضاً نظاماً فريداً، فهي لاتقول على السيطرة على الأهواء بوساطة العقل، بل بالأحرى على امتصاص الطاقة الانفعالية عبر انفعال وحيد وفيه: حب الوطن والمساواة. فهي حب قاعدة قاهرة ومحزنة ولاعلاقة لها بعظمة الروح، إنها، على نقيض ذلك، عاطفة يمكن بلوغها وحتى يمكنها أن تناسب أكثر الدول ضعفاً. فهي لاتجعل المرء حكيماً وسعيداً.

VIII

إن الفضيلة التي يتكلم عنها مونتسكيو غريبة حقاً، إنها وهم مستحيل. ونُساق إلى القول بأنها لم تولد بعد، وأن هذا الذي سيلقيها في هذا العالم أو ذاك غير موجود. يتصل الأمر بخليط من الفضيلة السياسية القديمة والفضيلة المسيحية حيث يفقد كل عنصر من عناصره المكونة سماته النوعية ويكتسب ألواناً تشوه طبيعته. لقد عرف بنجامين دونستان بشكل ممتاز كيف يشرح فكر مونتسكيو حول هذه النقطة عندما تكلم عن أسبارطة وكأنها «دير محاربين»(٢) وإذن ما معنى هذا التخيل المدهش؟.

*) م «الأناس العاديين» أي الذين لايمتازون بأية موهبة.

(١) من كتاب «روح القوانين» الكتاب الخامس، الفصل الثالث.

(2) Benjamin Constant, De L'Esprit de Conquête et de L'Usurpation, 2e partie,chap.7,in De La liberté chez Les Modernes,éd. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, p.189.

إن الحياة الأخلاقية الأوروبية كانت منظمة واكتسبت حيويتها بالحوار الصراعي بين الأخلاق المدنيةالأغريقية والرومانية من جانب، وموزاييك القواعد والنصائح الانجيلية من جانب آخر: بين العظمة والتواضع. الفضيلتان أو نموذجا الفضيلة هذان متعارضان بيد أنهما متضامنان أيضاً. لقد أشرت[1] إلى ذلك بين مورثين أخلاقيين يقترحان على الإنسان أن يحقق طبيعته في البحث عن غايات سامية، يوجد بـ الضرورة قُرْب ويمكن القول بوجودتواطؤ: في المورثين يكون الإنسان سهماً يصوب إلى مرماه، ومرماه في زرقة السماء. ولكن، إضافة إلى ذلك يحيا المورثان من تجابهما ومن صراعهما؛ واجرؤ على القول، يحيي أحدها الآخر. تزدري العظمة الضعة والضعة تلحق الإهانة بالعظمة[2] وتكون الطبيعة دائماً مرشّحة للتعميد؛ إن مقتضيات العفو دائماً إلى انبثاق جديد للمطالبات وحتى إلى تمرد الطبيعة. يمكننا بسهولةملاحظة هذه الجدلية عند المنعطفات الكبرى للتاريخ الأوروبي قبل القرن السابع عشر في صراعات العصر الوسيط بين البابا والإمبراطور، وفي الانتقال من العصر الوسيط إلى عصر النهضة، ومنها إلى الإصلاح ومن الإصلاح إلى مناهضة الإصلاح. وهكذا دانتي في غضبه ونبله يحتج ضد الإهانة التي تجرح طبيعتنا الأخلاقية والسياسية، بطغيان مزاعم السلطة الروحية. وهكذا يتمرد لوثر ضد تحول البابويةإلى سلطة زمنية ووثنية[3]، وتحول

---

(١) ارجع إلى ماسبق، الفقرة الخامسة.

(٢) على سبيل المثال: في كانوسا Canossa قصر في ايطاليا ذهب إليه هنري الرابع ملك ألمانيا وقدم الاعتذار للبابا غريغوريوس السابع... وقد أدى هذا الحدث إلى ميلاد الجملة «الذهاب إلى كانوسا» أي التذلل أمام ماكنا نقاومه، ونترفع عليه.

(٣) كتب نيتشه بهذا الخصوص: «لم يكن حتى الآن سوى هذه الحرب الكبيرة، وحتى الآن لم توجد إشكالية أكثر حسماً من إشكالية النهضة (...)، أو أي مشهد مترع بالمعنى ومفارق إلى حد بالغ الروعة بحيث أن كل آلهة الأولمب كانت ستجد فيه فرصة مرح خالد ـ سيزار بورجيا بابا... هل تفهمونني؟... لقد كان هذا النصر الذي أجد نفسي وحيداً في دعوته ولقد كان هذا القضاء على المسيحية! ماذا جرى؟ راهب إلماني، لوثر، جاء إلى روما، هذا الراهب (...) استشاط غضباً في روما ضد النهضة... بدلاً من أن يفهم باعتراف عميق بالجميل للمعجزة التي حدثت المسيحية وقد هُزِمَت في مقرها. وحقد لم يعرف إلا التغذي من هذا المشهد».
(L'Antéchrist, 61, trad. D.Tassel, Paris, Union Générale d'édition, 1967) بتشديد من نيتشه.

الكتـاب المقـدس إلى مؤسسـة سلطة أرضيـة. هذا يؤكـد الطبيـعـة، وذاك يؤكـد العناية الإلهية: ذلك هو الإيقاع والنفَس الذي ساد طويلاً في غـرب العـالم. لقد وضع القرن السابع عشر نهـاية لهذا الأمر؛ أقلنا عنه أنه كلاسيكي أو باروك(*)، فقد بذل بكل الأحـوال جهداً أقصى من أجل المصالحة؛ لقد أراد أن يكون في آن معاً، وبشكل مقصود تماماً، متكبراً ومسيحياً. إن الأداة، ومفتاح القبة للمصالحة، أي السيد المطلق، في آن معاً هركـول، أو آبولون أو الملك **المسيحي ـ جداً** بدلاً من أن يصالح ويجمع في شخصه وجهي القديم، لم يتمكن إلا من التوريط النهائي لأحدهما من قبل الآخر. كان الحبل مشدوداً بشكل كبير، وفجأة ارتخى عام ١٧٦٥. فلم يشهد لا انبثاق الكهرباء والطموح الوثنيين، ولا تواضع المسيحية وصرامتها. لقد ظهر شيء آخر نسعى إلى الإحاطة به بحد ثالث في هذا البحث ـ يختلف كلياً عن **القديم** وعن **النهضة** كما يختلف كلياً عن **المسيحية**، الكاثوليكية والبروتستانتية.

كان يوجد في المشروع الكلاسيكي كما انتشر في فرنسا ـ ولكنه لم ينتشر حقاً إلا في فرنسا ـ على الرغم من عظمته وجماله شيء ما من التوتر والتطرف، والاصطناع والزيف. ومنذ اللحظة التي تم فيها التخلي عن الاصطناع تم التخلي الفعلي عما كان يريد جمعه: الصورتان القديمتان «للحياة الطيبة»، وبقي ما أحدثه الاصطناع، أو على الأقل حماه وشجعه: الدولة القومية، الواسعة أكثر من اللزوم منذ ذلك الحين، القوية أكثر مما ينبغي، الجديدة جداً ليقبل الرجوع إلى سلطة **العصر القديم**، ويرتبط بهذا أيضاً هذا المجتمع عبر ـ القومي من الإنكليز والفرنسيين والهولانديين والإيطاليين، الذين لا يمكن أن يكونوا مسيحيين حقاً بسبب غلوائهم في المواطنة والذين يجدون في الملكية، وفي الحديث، وفي التجارة تلك المضامين الروحية المتوسطة التي تتطابق مع وضعهم.

غير أنه مهما ظهر للملاحظين النابهين التلاشي النهائي الكلاسيكي بعد وفاة الملك الكبير، يستمر المرجع القديم والمرجع المسيحي باشغال العقول السليمة

(*) باروك: لا يوجد لها ترجمة مناسبة تماماً وتعني أسلوباً فنياً مزركشاً ظهر بعد عصر النهضة.

والقلوب النبيلة. إن الكهرباء الاجتماعية والذهنية التي تعبر أوربا تعلن بلا ريب عن شيء ما جديدوعظيم، ولكن ماذا؟ وهل سيكون لهذا ما يكفي من القوة ليتحرر إلى الأبد من جاذبية هذين النجمين الآفلين أو المحتضرين: آثينا والقدس؟

من أجل اجتناب عودة **القديم**، أو العودة إليه، وبناء سلطة **الجديد** لابد من وضع حد نهائي للديالكتيك الذي تكلمنا عنه، ديالكتيك الطبيعة والعناية. ولحسن قيادة هذا المشروع، هل هناك ماهو أجرأ، من القيام بتوحيدهما؟ فمونتسكيو يضع المسيحي والمواطن أحدهما فوق الآخر، والقاسم المشترك بينهما، أنما هو طاعة القاعدة التي تروض الأهواء، ولما كان توضيح هذا القاسم المشترك يتضمن في ذاته نقد المورثين، لأن الطاعة المشتركة بين المورثين تجرد عندئذ من الدوافع والغايات الخاصة التي تسوغها في كل منهما. فتظهر بوصفها مجرد قمع للطبيعة، وتفقد صفتها بوصفها تربية هذه الطبيعة من أجل تحقيق كمالها، والوسيلة لبلوغ خيرات أكثر سمواً. إن هوى القاعدة التي تؤلم، ولأنها تؤلم، سنقول أنها **ضد الطبيعة**، بأي شكل نفهمها. إن فضيلة نفهمها بهذه الصورة يمكن الحكم عليها، أي رفضها، دون الشعور بأنه من الضروري تحديد خصائص فعل يكون «مطابقاً للطبيعة» وأيضاً بدون الشعور بضرورة استخلاص ماتكون عليه الطبيعة البشرية. يميل هذا المفهوم إلى جعلنا نفكر أن المدينة القديمة (الأغريقية) والكنيسة المسيحية كلتاهما، وإن بأسلوب مختلف، قوتان قمعيتان و«مؤلمتان» وتحثنا على الرضا بهذه الفكرة: إنه مفهوم جدالي خالص.

IX

شدد التحليل السابق، وأعتقد أنه أثبت الصفةالمقصودة والمصطنعة لعمل مونتسكيو، وصفته التخيلية. إلا أن تخيلاتُ فيلسوف، وفيلسوف رصين مثل مونتسكيو، لاتكون قط تعسفية؛ إنها تثبت، وتجعل واضحاًوواقعياً إمكاناً كان مسجلاً بشكل غامض في التشكيل السياسي والروحي.

تكلمت من قبل عن جدلية مورثين، وأشرت كيف تتجابه العظمة والضعة، الطبيعةوالعناية وتثير كل منهما الأخرى. ولكن إذا أخذنا كل نقد حرفياً وتابعناه إلى

نهايته المنطقية، وإذا نظرنا إلى ما تقوله الطبيعة والمدنية. وما تتضمنانه عن العناية والكنيسة، ما تقوله الكنيسة والعناية أو تتضمنانه عن المدنية والطبيعة، نرى أن كلاًمنهما ينزع إلى تجريد الخصم من شرعيته، وتفريغه من جوهره. ماهي قيمة الترويض المسيحي في نظر المواطن، عندما يتعلق الأمر لا بالركوع بل باعتلاء صهوة حصان، وعندما لاتكون الخطايا التي يجب التكفير عنها أو بالأحرى تقويمها الخطايا المرتكبة ضد العفة أو الحقيقة، بل الأخطاء العسكريةوالسياسية؟[1]، ماهي قيمة العناء السياسي والعسكري للمواطن في نظر المسيحي عندما يعتقد أن النصر أو الهزيمة، هذا النظام أو ذاك، هذا العالم هو واد من الدموع تغشاه الخطيئة، وإن الدول لاتكون لا أكثر ولا أحسن من عصابات لصوص كبيرة[2] في نظر كل منهما (المسيحي والمواطن) تكون التضحيات التي يتطلبها الآخر بلا جدوى.

لا أجهل في الواقع العملي، أن المدن، والممالك وأيضاً الجمهوريات تترك مكاناً، وأحياناً مكاناً رحباً للكنائس، وإن الكنائس غالباً ما تعترف بتماسك وشرعية المدن الأرضية وأن القضية الأكثر اعتماداً التي تخص علاقات الطبيعة بالعناية الإلهية تنص على أن العناية تضفي الكمال على المدينة دون أن تدمرها[3].

غير أن ما يشغلنا هنا إنما هو الرأس الهجومي للحجة عندما تدفع إلى الحد الأخير، كما هو في طبيعة حجة الوجود، عندما يغلب موقف صراع، كما هي الحال غالباً في الحياة الدينية وفي الحياة السياسية بقدر ما يكون هذا الموقف منتجاً لآثار أكثر، ولتغييرات أوسع، «المشاكل» أكثر من المصالحة أو التوفيق، أو الانسجام الطيب، عندئذ، بلا ريب يرى كل من الطرفين عبث تضحيات الآخر، وعبث طاعته.

بحيث أننا إذا أخذنا بهذه الحجة أو تلك بشكل حرفي وفي الوقت نفسه، يظهر لنا الإنسان بوصفه منذوراً لامحالة، أكان ذلك تحت عباءة المواطن، أو الرداء الخشن الذي يرتديه المسيحي، لطاعة لانفع فيها، ولفضيلة لاجدوى منها. وها هي قرون تدور فيها الحشود الروحية بعضها فوق بعض مثل رحى الطاحون، وتهترئ كل من

---

(١) أرجع إلى كتاب «الأمير» الفصل الحادي عشر.

(2) Saint Augustin, De Civilitate Dei, IV, 4.

(3) Saint Thomas, Summa Theologiae.

المدينة والكنيسة، من الطبيعة والعناية، في الحركة من الصراعات إلى المصالحات. وإن الجهود التي يبذلها كل منهما للعودة إلى حقيقتها الأصلية استهلكت بشكل غريب هزيمتها: لقد وضعت النهضة نهاية لحياة المدن، ونزع الإصلاح الديني سلاحه أمام السلطة الزمنية، وعندئذ ماذا يترك هذا وراءه، عملية الحت هذه سوى الاتهام المتبادل بالخدمة التي لانفع منها والطاعة بلا جدوى؟ وعندما ترهق الطبيعة والعناية (الإلهية) قواها في صراعها تترك وراءها الآثار المختلطة لقانون شبه مشترك.

إن مونتسكيو يبني مفهومه عن الفضيلة، وتخيله لنموذج ينطوي في آن واحد على خليط من الفضيلة السياسية اللادينية والفضيلة المسيحية على هذه الخلفية.

إن صنعته تستمد إمكانها وملاءمتها من الموقف الروحي المولّد من التأثير المتبادل بين الموروثين (الديني واللاديني) ويرتكز إليه. إن الفضيلة التي درسها كتاب «روح القوانين» ليست بشكل أساسي من اختراع مؤلف أياً كانت براعته؛ إنها وجه كبير من التاريخ الأوربي الذي يستمد قوته ومعناه من حالة الإنهاك الذي أصاب الموروثين القديم والمسيحي، بعد الجهد الأخير وغير المجدي الذي بذله العصر الكلاسيكي ليؤكد الاثنين معاً.

X

هل يعني ما سبق قوله أن مونتسكيو هو معادٍ أيضاً للموروثين الكبيرين أمْ لآثارهما «العميقة»؟ إطلاقاً. وعندما، بدلاً من بناء تخيّل لانصهارهما، يجعل من صراعهما موضوع بحثه، يشدّد على امتياز الموروث الوثني، أو المدني، الذي، على الأقل، لايشطر الإنسان، ويشهد النص الجميل عن ايبامينونداس (Epaminodas) على هذا التفضيل[1]. ما من شك أن عرض فكر مونتسكيو يقتضي تخصيص مكان مناسب لهجائه للانتظار الذي أدخلته المسيحية[2]. ولكن المهم من

(1) De L'Esprit des Lois, IV, 4

(٢) على سبيل المثال، نقرأ في «أفكاره» (Pensées): العالمان فكل منهما يفسد الآخر، عالمان اثنان يزيد عن الضروري، كان ينبغي الاكتفاء بعالم واحد.

أجل بحثنا، ليس الموافقة أو المتابعة التي يقدمها للنقد الماكيافيلي للدين الحديث[1]، بل الأسلوب الذي ينتقد به الموروث الآخر، شدة وجذرية نقده للمدينة القديمة. والمقصود بالنسبة إليه هو بيان احتمال ثالث، سلطة جديدة كلياً ومختلفة كلياً.

سيتساءلون بلا ريب إذا كانت قضيتنا صحيحة، لماذا عدَّد مونتسكيو النصوص المشابهة للنص الذي جئت على ذكره، والذي دفع العديد من القراء الجيدين إلى اعتباره من المعجبين بصدق بالكلاسيكية القديمة.

لقد كان مونتسكيو من المعجبين الصادقين بما كان يستحق الإعجاب في العصور الاغريقية - الرومانية. وبما أنه قادر على فهم كل شيء بشكل ممتاز أعجب بألف جمال لاتدركه دائماً العقول الصغيرة. الآن هذه الحياة القديمة لم تعد تمثل في نظره إمكاناً حقيقياً؛ إنها تخص الماضي الذي لاسبيل إلى عودته. على قارئ اليوم أن يبذل الجهد ليدرك فسحة الجدة التي تنطوي عليها هذه القضايا الأخيرة المتواضعة جداً في ظاهرها: أما بالنسبة إليه ترك الماضي أو احالته إلى الماضي لأن «كل شيء يكون تاريخاً» وأن «التاريخ لايعود»، هذا ما لاينفك عن قوله بدون عمل وبدون اهتمام خاص بالدقة. ولكن الاعتراف بسلطة القدماء بالضبط، حتى ذلك الحين كان الاعجاب بنموذج حاضر على الدوام لأنه يقوم على القدرات المستمرة للطبيعة الإنسانية الخالدة. وانطلاقاً من ذلك، رفض سلطة القدماء، كان رفض معيار **الطبيعة** (Nature) الذي كان من اكتشافهم ومن اعترافهم به معياراً صادقاً. فإذا رفضنا المبدأ الذي كان يجذب مواقفهم الكاملة، فإننا نعلن عن خلو حياتهم الروحية من الحقيقة. وعليه ماعاد بالإمكان الاستمرار بالإعجاب بهم بلا تحفظات جدية، ما دمنا، على الأقل، نهتم بالحقيقة. لاأدري كيف يتسق الإعجاب مع الرفض في عقل مونتسكيو الراجح.

من المؤكد، على أية حال، أن مونتسكيو يحجب عن قصد نقده للفضيلة ولايحتاج المرء لبذل جهد كبير ليحس بسخريته، ويدرك الجذرية القصوى لهجومه. يوجد في حيطته درجة عالية من الحذر السياسي، ولكن أيضاً من الحذر

(١) ارجع إلى ماكيافيلي.

الأخلاقي. وبالفعل، بِمَ سيحس القارئ النبيل، قارئ بلوتارك وكتاب «المحاكاة»، إذا كان التعبيران الكبيران «للحياة الطيبة» يخضعان لنقد على درجة خطيرة من الدقة، وسيفتقدهما معاً بهذا الشكل؟ إنه يحتاج إلى فكرة، إلى صورة للإنسان تشغل عقله وقلبه. ولهذا يؤكد مونتسكيو السعيد لأنه أضعف بشكل حاسم في نظر القراء المتنبهين سلطة المورثين، يؤكد بجرأة نبيلة، أنه لم يشأ أبداً الكلام عن الفضائل المسيحية، ويستأنف بتشديد متعمَّد، الاتفاق الذي يحتفل بعظمةالنظم القديمة. السلطةالتي يجب أن تحل محل سلطة الفضيلة لاتنطوي على أية فكرة جديدة عن الإنسان، عن طبيعته وعن إمكاناته أو عما يستدعيه. ان الكاتب الذي سيدافع عن هذه السلطة، إذا كانت تحتفظ على الأقل ببعض الإنسانية، وقد كان مونتسكيو الانسانية نفسها، هذا الكاتب تدير صورة الفضيلة و«الحياة الطيبة»، الصورة النبيلة لايبامينونداس، أو إثارة التمرد عليها بشكل خالص وببساطة. يجب أن تستمر في الحياة في أنواع من الغموض لتزود الإنسانية بتصور جديد عن الإنسان على الرغم من كل شيء، بمضمون أخلاقي بلا سلطة في قيادة تسيير أعماله ولكنه قادر، على الأقل، على أن يشغل خياله. إن فن مونتسكيو اللامتناهي، وهو يهدم السلطةالفكرية والسياسية للفضيلة القديمة، يحمي أو بالأحرى يبدع سلطته «التخيلية»، أو «الجمالية»، أو «التاريخية»، السلطة التي ستبقى في مبدأ النصيب الأهم للتربية الأوربية حتى عقد الستينات.

ينبغي عدم التفريط في تقدير أهمية ذلك. يصح القول أن هذه السلطة من المرتبة الثانية لاترتبط بصورة قاصرة لا قوام لها. فهذا الخيالي يؤدي دوراً أخلاقياً حقيقياً، دوراً، ضرورياً ومنقذاً في نظر مونتسكيو. في الواقع، لنفكر فقط بما سيحدث في شرق أوربا، عندما سيشرع الإنسان الحديث، الذي أثملته وأمتلكته وحدها سلطة التاريخ والمستقبل التي فرغت خياله كلياً، من كل الصور القديمة، سيشرع ليجعل واقعاً، ليوجد **إنساناً جديداً** هو في الواقع قيمة مجهولة.

غير أن **التاريخ** يخصص سخرية غريبة لعرَّافة الساحر. فالفضيلة التي اخترعها ستصبح هاجس الإنسان الأوروبي بشكل جدّ مختلف عما توقع أو أراد.

وسرعان مايخدم اختراعه تحول قصده. لقد قلب روسو تخيل مونتسكيو كما يقلب القفاز.

XI

لقد شددنّا على ذلك من قبل: باستخلاص القاسم المشترك بين الفضيلة القديمة والفضيلة المسيحية، يقوم مونتسكيو بهجاء جذري لكليهما، إذ ينزع عن الفضيلة دافعها النوعي؛ وصارت الفضيلة مجرد طاعة لنظام قمعي مضاد للطبيعة. وإجمالاً يقوم بنقد ذاتي للفضيلة. ولكن وفي الوقت ذاته تجمع هذه الفضيلة وقداكتست صفة «ديمقراطية»، بين المساواة المسيحية وصرامتها وصرامة المدينة الاغريقية وفاعليتها، وتفتح، أو تظهر بأنها تفتح إمكاناً لم يُعْرَف من قبل. مثل هذا التصور الديمقراطي، المُرْضي أو بظهوره مرضياً، في آن معاً للحنين إلى العظمة القديمة والمدنية والميل المسيحي للمساواة، سيكون بوسعه إثارة اجتذاب ايجابي مذ تُرْفَض سلطة التجربة الحديثة كما رفضها روسو، وبعملية قلب فريدة فإن الصفة القمعية، المناقضة للطبيعةالتي أوحى به مونتسكيو برفق ليبعد عنها قراءه، نادى بها روسو بشدة أثارت حماسةمريديه. أن التخيل المكرّس لابعاد جلال الماضي، جاءت سلطة **العصر القديم** لترفض بعنف سلطة التجربة الحديثة التي كان المقصود انشاءها. وماكان مبدأ تفسير موجّه إلى إغلاق حقبة تاريخية، يصير مبدأ عمل قادر على افتتاح حقبة، أخرى، لم تعد «حديثة» بل «ثورية». وسينادي روبسبيير بسيادة الفضيلة كما اخترعها مونتسكيو وانتقدها، وكما صادق عليها روسو واحتفى بها.

إن الغريب في حركة روسو، إنما هو السهولة التي يقلب بها قصد مونتسكيو، الرضا الوجداني الممتزج بالحماسة وبها يصف قسوة الفضيلة المدنية[1]. هل سنقول أن الفيلسوفين يتشاطران المفهوم نفسه عن الفضيلة، ولكنهما يصدران عليها

---

(١) كان لامرأة اسبارطية خمسة أولاد جنوداً في الجيش، وكانت تنتظر أخبار المعركة. وتصل سفينة؛ تسألها وهي ترتعد ـ قتل أولادك الخمسة ـ أيها العبد الحقير، أسألتك عن هذا؟ انتصرنا في المعركة. وتسرع الأم إلى المعبد لتحمد الآلهة. تلكم هي المواطنة» (روسو، اميل الكتاب الأول، الأعمال الكاملة / باريس/ غاليمار مكتبةLa Pléiadeص٢٤٩).

«أحكام قيمة» متباينة أو بالأحرى متعارضة بشكل دقيق؟ إذا وجبت الإجابة بالإيجاب فإننا نتوصل مصادفة إلى اكتشاف نادر: في حالة ما، أو مسألة ما، أو ظرف ما حيث لايمكن الاستغناء عن استعمال مفهوم «حكم القيمة» لفهم العالم الإنساني.

كان مونتسكيو نفسه واعٍ للإمكان الآخر المتضمن في اختراعه؛ كان واعياً من إمكان - روسو كيف يمكنه ألا يتصور صورة المواطنة التي تقدم حمدها للآلهة على النصر الذي أخذ منها أولادها الخمسة، هذا الذي يشير إلى الراهب الذي يحب حب الهوى رهبنته التي تقمعه ولأنها تقمعه؟ وأيضاً يلاحظ بشكل صريح، أو أفضل من ذلك يضع هذا كمبدأ: «بطبيعة الذهن الإنساني، ما نحبه في الدين هو كل مايفترض جهداً، كما في شأن الأخلاق نحب نظرياً كل ما يحمل صفة الحزم.»[1] لعلها القضية الأكثر **عمومية** لكتاب «**روح القوانين**». إن وعي هذا الاحتمال (أو هذا الإمكان) كان بلاشك دافعاً آخر، عكس الأول، لتورية النقد أو النقد الذاتي للفضيلة: لئن كان من الواجب عدم حمل اليأس لقلب القارئ النزيه، كان من الواجب أيضاً الامتناع عن غوايته.

ولكن روسو هو نفسه لايحب الفضيلة التي يحتفي بها، أو أنه يكتفي بحبها ولكنه عاجز، بسبب طيبته الطبيعية، عن ممارسة هذه الفضيلة المعادية للطبيعة. لا! إنه لايحبها لأنه يتهمها بما هو في نظره، أو بالأحرى في قلبه خطيئتها التي لاتغتفر: إنها فضيلة قاسية[1].

في الحقيقة يدرك مونتسكيو وروسو ازدواجية القانون وقسوته؛ الأمر الذي يجعله مكروهاً وما يجعله مكروهاً هو أيضاً ما يجعله محبوباً، أو بالأحرى يجعله موضوع رغبة ذهنية غريبة - فلو كنا نحبه حقاً، لمارسناه، ولن يبق حبنا «نظرياً» وكلاهما يستخدم هذه الازدواجية ليجر قارئه نحو أفكار ومشاعر تبدو له حقيقة أو مرغوبة، ولكن لعل لا روسو ولا مونتسكيو الممسك بزمام نفسه يسيطران تماماً على

(١) ارجع إلى «الرسالة الثانية» الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص١٥٩، المحاورة الأولى والثانية، الجزء الأول ١٩٥٩، ص ٦٧٠ وص٨٢٣ ومايليها، «النزهة» السادسة، الأحلام..، الجزء الأول، ص١٠٥٢-١٠٥٣ و«الرسالة إلى كريستوف دوبومون» الجزء الرابع ص ٩٧٠.

ما يجب أن نفهمه أو ما يمكن فهمه من القانون. فازدواج المشاعر وحتى تعارض الأحكام إنما ينجم عن عدم تعين ماهيةالقانون، وفهمه وإن الفرق بين الامتداد الذي يعطيه كل من مونتسكيوورسو للمفهوم ينبغي أن يلفت إنتباهنا.

إن فكرة الفضيلة كما وضعها مونتسكيووتخيلها تضم معاً العالم القديم الوثني والعالم المسيحي: إن ما يقوله عن الفضيلة يخص العالم الإنساني كما كان دائماً حتى الزمن الحاضر، حتى ظهور النظام الإنكليزي، النظام الجديد للحرية الحديثة. روسو أيضاً يوسع، هذا الامتداد إن جاز لي القول. هذه الفضيلة، أوهذا القانون مكوِّن لانسانية الانسان ذاته. ومذ ذلك، لايتعلق الأمر بالانتقال من سيادة القانون القديم ونظام القمع إلى نظام القانون الجديد الأداتي ونظام الحرية، بل في آخر المطاف إنشاء القانون الذي يكون مجرد قانون، وقانوناً خالصاً والذي ينصهر بالحرية ألأخلاقية والسياسية[1]. إن الاختلاف بين الفيلسوفين اختلاف فلسفي، فهو يخص معنى القانون ومقامه. يبدو واضحاً أن مونتسكيو يتصور مجتمعاً يلغى فيه القانون القمعي، القانون الذي يغير الطبيعة؛ روسو لايعتقد بإمكان الإنسان العيش في مجتمع دون الخضوع لقانون يغير ويشوه روحه بشكل عميق، وهو لايحب هذا ولايحب القانون القاسي إلى درجة أنه فضل الهروب والبقاء في العزلة.

XII

إن الفضيلة كما بناها مونتسكيو وصادق عليها روسو، ، وهي قمع خالص لأنها موضوعة أو «متخيلة» بوصفها ما هو مشترك بين القانون الاغريقي والقانون المسيحي. وهي معرَّفة بشكل سلبي خالص، فهي تقوم على إنكار رغبات الفرد ومصالحه، وعلى نفي الطبيعة بقدر ما تكون طبيعةفردية. وإذا تابعنا مونتسكيو، مثل هذه التضحية برغبات الفرد ومصالحه لا نابض لها إلا التضحية ذاتها والرضا الغريب الذي تجده النفس بهذه التضحية. ومن المفروغ منه، كما أشرت إلى ذلك من قبل، أن لاعلاقة لهذه الفضيلة بمفهوم الاغريق والمسيحيين عنها.

(1) Rousseau, Du Contrat Social, Livre I,chap.6^{e} 18.

مؤكد أن الجانبين ينظران إلى حياة النفس من زوايا مختلفة جداً: وهل هناك ماهو أكثر اختلافاً من اختلاف الطبيعة عن العناية الإلهية؟ ومع ذلك فالفكرة التي كونها الاغريق عن الفضيلة تتطابق بدقة مع الفكرة المسيحية. فالفضيلة في نظر الفلاسفة، كما في نظر المسيحيين هي اخضاع الأهواء لسلطةالعقل، الأجزاء الدنيا للروح للأجزاء الأسمى الترتيب المكتمل للروح[1]. مثل هذا التصور يمكن أن ينطوي على مجاهدة الانفعالات والمصالح مجاهدةمماثلة تماماً في اتساعها ومضمونها لتلك التي ينطوي عليها مفهوم مونتسكيووروسو، ولكن المعنى مختلف جداً. فالزهد لدى الفلاسفة كما لدى المسيحيين هو الوسيلة لحياة أسمى، إنه الجهد الضروري لتيسير الانتقال إليها. يحمل الزهد في تفسير مونتسكيو غايته في ذاته. أما روسو، فإنه يحتفظ بشيء ما من الفكرة الموروثة عن نظام النفس ولكنه يشدِّد بشكل أكبر على الصفة المحرِّقة للطبيعة. في الفضيلة وفي القانون[2]، دون أن أريد تكثيفاً بأي ثمن لظواهر بالغة التعقيد في بعض الصيغ، بل المقصود، بالعكس اكتشاف التعقيد والحفاظ عليه، اعتقد أنه من المفيد اقتراح الملخص التالي.

إن الفضيلةوالقانون القديمين، في صيغتهما، الوثنية والمسيحية، ينقلان الإنسان من حال طبيعي ما إلى حال أسمى (وفي الحالة الثانية، إلى حال «فوق طبيعي»)، إنه يصعد، في وجوده درجات **الوجود** (Etre)، وتتفتح فضائله وعيوبه وفقاً لترتيب يقدِّم من غور الانحطاط إلى ذروة الكمال ألف درجة وتلوينات لاتحصى. إن الفضيلة والقانون الجديدين يعنيان رفض الطبيعة الفردية دون أن يكون واضحاًما إذا كان هذا الرفض يقود إلى حال أسمى أو أدنى، أو بدون ارتقاء أو تردي للإنسان الذي يمارس الفضيلة، والحاسم في هذا التحديد الجديد هو هذا اللايقين: إن الفضيلة والقانون الجديدين في عجزهما عن إيجاد أو تصور موقعهما في درجات **الوجود**، فإنهما لاينفكان عن الهروب من الأونطولوجيا القديمة.

---

(١) ارجع إلى أفلاطون «الجمهورية»، ٤٤٣ d-e؛ القديس بولس، رسالة إلى الرومان، القديس توما الاكويني Summa Theogiae.

(2) Rousseau, Du Contrat Social, Livre II, chap.7; Emile, op. eit; p.250.

قبل الإمعان في المجازفة، من المهم أن أجيب على الاعتراض الذي يتحرق القارئ المتنبه إلى قوله. ما المشترك حقاً إذن بين التصورات الاغريقيةوالتصورات المسيحية؟ لقد كررنا أن قاسمها المشترك، الذي استخلصه مونتسكيو، هو طاعة تحمل غايتها في ذاتها، مستقلة عن كل دافع. ولكن جئنا على القول إن ماهو مشترك بينهما أيضاً شيء آخر كلياً: فكرة نسق النفس. ما هو إذن القاسم المشترك؟ والسؤال يستند إلى أساس بلا ريب.

إن مفهوم نسق النفس (ordre de l'âme) لايمكن استخلاصه بوصفه قاسماً مشتركاً، على الرغم من كونه مشتركاً بالفعل، إنه مفهوم جوهري بالضرورة، أو «مادي»: ويجب أن يعطي مضمون يحدده، فهو يستدعي هذا المضمون ويحيل إليه. يجب القول ماهو النسق المقصود، فليس بإمكاننا تصور، وبشكل أقل، توظيف نسق للنفس يبقى بلا تحديد، ولايكون إلا فكرة النظام (النسق)، ولكنهم، سيقولون، ألا يوجد هذا الجزء أو ذاك الوجه، المحددان تماماً، لنسق النفس واللذان يمكن أن يكونا مشتركين بين الموروثين؟ ما الذي يمنع الفيلسوف وعالم اللاهوت من قول الشيء ذاته، على سبيل المثال، عن الغضب، أو الكذب؟ ربما لاشيء. إلا أن من يميِّز ويتبنى هذا الجزء المشترك عليه بالضرورة وضعه داخل كل، والنظر إليه في ضوء ما، وعندئذ يظهر من جديد الانفصام بين الطبيعة والعناية الإلهية: ما يراه في الغضب، أو في الكذب، يراه كمسيحي أو كفيلسوف، وعندئذ، وحتى وإن كانا يريان الشيء ذاته فهذا الشيء لن يكون هوذاته. وإما، من أجل أن يجعل من هذا الوفاق الجزئي شيئاً يشبه وحدة المجموع، ينبغي، بناء نظريةبعناية فائقة، يمكنها أن تجمع معاً قضايا الفلسفة وقضايا الدين. وفي الواقع، شهدت العصور المسيحية تشييد تأليفات عديدة بين التصور الاغريقي والتصور المسيحي لنسق النفس، الأوسع والأكثر تماسكاً هو، بلا أدنى شك، تأليف القديس توما الاكويني. غير أنه في مثل هذا التأليف يتضمن إحدى الكليات، إذا جاز القول، الآخر بالضرورة ويتبعها؛ في التومائية يضم اللاهوت الفلسفة ويتبعها به. وعلى كل الأحوال يختلف بناء تأليف ما كلياً عن استخراج قاسم مشترك، وأكثر من

ذلك يكون الأمر عكس ذلك تماماً: فهو يعمل بعملية توفيق وجمع بين مضامين غير متجانسة، وليس بالإرجاع للمنسجم، وبالمقابل، التضحية بالفردية، والخضوع للقانون لأن القانون هو القاسم المشترك المحدد بشكل كامل للأسباب التي ذكرنا ويكون بالإمكان التلخيص بكلمة واحدة: أن القانون «صوري».

عندما نتوجه وفقاً لنسق النفس، ينبغي إذن أن نقول بدقة أي تنسيق تعرف أو يجب أن تعرف النفس الإنسانية: أهو تنسيق رواقي، ابيقوري، أو أرسطالي أو مسيحي؟ عندما نحدد أنفسنا وفقاً لقاسم مشترك، يكفي أن نضع أن النفس، أو الطبيعة الفردية، مرفوضة، أو يجب عليها رفض نفسها، أي رفض رغباتها ومصالحها المادية ويمكن أن نترك جانباً الدوافع الخاصة المحتملة للخضوع للقانون ورفض الطبيعة، إن مفهوم نسق النفس، بوصفه كذلك، غير محدد لايمكنه أن يصبح إجرائياً بالنسبة للفكر كما بالنسبة للعمل إلا بعد تحديده؛ إن الفضيلة بتصورها رفضاً يتجه نحو التحديد السلبي أكثر من اتجاهه إلى اللاتحديد؛ ولكنه لاينفك عن الرغبة أكثر فأكثر بتحديد إيجابي. وإذن، لئن كان من المستحيل تحديد مضمون نسق النفس بشكل مستقر قدر الإمكان ـ وإن هذه الاستحالة تكون جوهرية، أو نتيجة عرض مستمر أن جاز لي القول ـ، سينزع الفكر بشكل متآن أو متتابع إلى وضع الصيغة السلبية بأدق مايمكن، والبحث عن تحديد إيجابي يقابل الصيغة السلبية وحتى يمتزج بها. لقد انشغل جزء هام من الفلسفة الحديثة بهذا البحث الواحد والمزدوج.

تكلمت أعلاه عن موروثين، عن كتلتين روحيتين كبيرتين تكونت أوربا من تفاعلهما. حسن! يمكن أن يعمل هذا التفاعل في اتجاهين متعاكسين كنا قد ميزناهما. يمكنه أن يؤدي إلى تأليفات إيجابية تعمل بجمع المضامين والتوفيق بينها، وقد ذكرنا التأليف الأهم. يوجد شيء ما غير مستقر وهش بشكل أساسي في تأليف تكون عناصره متنافرة تنافر الفلسفةوالوحي.

ولايقوم إلا بالعبقرية المعمارية لمؤلفه، باحتمال دعم الموافقة التي تمنحها هذه المؤسسة أو تلك ـ في حالة التومائية كانت الكنيسة الكاثوليكية المؤسسة الأكثر امتيازاً. الاتجاه الآخر للتفاعل هو إذن وعلى نحو يمتنع على المقاومة، هو الاتجاه الأقوى، الاتجاه الذي يستخلص القاسم المشترك حاملاً على الدوام إلى أبعد، يقود على الدوام وبالشكل الأكثر دقة النقد المتبادل للفضائل، والنقد الذاتي للفضيلة. من هذا النقد المستمر الذي تقوده الطبيعة والعناية، المدينة والكنيسة، أحداهما ضد الأخرى ينبثق القانون، شكل (أو صورة) القانون، بوصفه نتيجة اختلافهما وموقعه، ولكن أيضاً بوصفه عملهما المشترك. إن هذا التأليف، خلافاً لتأليف القديس توما لايمكن أبداً تعريفه بحدود إيجابية؛ وبتعبير أدق، بوصفه تحديداً سلبياً، يركض بالضرورة على الدوام وراء صيغته الإيجابية. في هذا التطور وفي هذا الطلب، لاينفك العمل المشترك الذي يبقى موقع الخلاف، عن الانصياع لضرورته الداخلية: عدم الابتعاد عن خط الذروة، عدم السقوط من جانب أو من آخر لا من جانب الطبيعة الوثنية ولا من جانب العناية المسيحية. لقد أعطى هذا الضغط المزدوج الاندفاع الحي للفكر الحديث، الحركة العنيفة والمستمرة التي يتصف بها. إن ماكان يشل هاملت، هو الذي يدفع إلى الأمام الفلسفة والسياسة الحديثتين.

XIII

لاتتعدى هذه النظرات حدود مقدمة. ولايسعها ادعاء أكثر من جذب الانتباه إلى بعض وجوه **الظاهرة**. وهي أبعد من أن تكون مقنعة، إلا أنها تجد تأييده في ذاك العنصر المركزي للتطور الحديث: بناء الدولة الحديثة وانتشارها، وهذه الدولة (الحديثة) لايمكن التفكير فيها، وبالتالي لايمكن صنعها خارج العلاقة الجدالية التي تعقدها معاً مع المدينة والمدينة اليونانية من جانب ومع الكنيسة والدين المسيحي من جانب آخر. سيترتب علينا الكلام بتفصيل، في موقع آخر من هذا الكتاب، عن الارتقاء الصناعي للدولة الحديثة فوق الجماعات الطبيعية كما فوق الجماعات التي

كشفت عنها العناية الإلهية، أو فكرة العناية الإلهية ـ فوقها وبالتالي تكون بشكل ما، ضدها[١]. يكفي ههنا أن نسجل أن هذه العلاقة الجدالية شرحهاأو بالأحرى نادى بهابشكل عدواني توماس هوبس. لقد رأى هوبس في كتابات ساسةالاغريق من جانب، وفي الكتاب المقدس المسيحي من جانب آخر السببين الكبيرين للفوضى التي أصابت «الجمهوريات المسيحية»[٢]. فكيف يعمل، وعلى أي أساس يشيد الدولة التي تبني السلام المدني بتدجينها للمطالب الديمقراطية كما للمطالب الكنسية؟ نعرف الجواب، إنه يؤسس صَرْحَهَ على عنصر واحد لاغير: الإنسان الفرد المتمتع بحقوق. إنه يكتشف حقه الأساسي في حاجة قاهرة: البقاء؛ ويحس بضغط هذه الضرورة بوضوح بالغ عندما تكون الدولة غير موجودة أو تكون ضعيفة، وعندما يسيطر حال الطبيعة. تمثل هذه الأخيرة تصوراً واقعياً للتناقض الداخلي لكل موروث، إنها التحقيق الحدي لفوضى الفئات في المدينة الاغريقية وكما هي صورة الحروب الدينية التي عرفها العالم المسيحي. في حال الطبيعة، يكتشف الإنسان باكتشافه لفرديته أنه سابق للمواطن وسابق للمسيحي، ويكون بالتالي أمتن أساساً من كليهما. فهو قبل خضوعه للقانون السياسي، وقبل خضوعه للقانون الديني، فرد يشكل كلاً، إذ يجد في نفس المصدر الكافي لكل أعماله، في الواقع كما في الحق. كل انسان هوكل يكتفي بذاته وبشكل سابق للقانون.

هذه الفكرة القائلة بأن الإنسان بكليته وسابقاً لكل قانون سياسي أو ديني، سيكون عنصراً مركزياً لوعي الإنسان الديمقراطي لذاته. إن ما يهمنا هنا مباشرةً، إنما هو الهوية أو بالأحرى تكوين هذا الإنسان الجذري، هذا الفرد السابق على المواطن، كما هو سابق للمسيحي، إنه ينبثق، كما قلنا ذلك لتونا، مثل نتيجة التناقض الداخلي لكل موروث بل أكثر من ذلك من النقد الذي يوجهه كل من المورثين للآخر: إنه مثل المواطن من هذا العالم وبشكل يختلف عن المسيحي، ولكنه لاينتمي لأية مدينة شأنه في ذلك شأن الإنسان المسيحي وخلافاً للمواطن. أو

(١) ارجع أعلاه، الفصل الخامس، ص ٧-٨.

(2) Le Léviathan, chap. 21-32-44.

إذا استعدنا ملاحظةسابقة، بما أن الكنيسة والمدينة تأخذكل منهما على الآخرى غرور تضحيتهما، يرفض الإنسان الفرد التضحيتين ويعرِّف نفسه بهذا الرفض. إن الإنسان الفرد يوافق على النقد الذي يوجهه كل من المورثين إلى الآخر ويستنتج أن ليس عليه أن يموت أو يتألم، أو بتعبير آخر يشكل حق الحياة أساس وجوده المعنوي.

لايعني هذا بالطبع أن الفرد الذي يكون بطبيعته كلاً مكتملاً ومنعز لاً يمكنه العيش بدون قانون بشكل مطلق فهو بحاجة للقانون ولكن وحسب من أجل حماية طبيعته بما هي عليه وبشكلهاالسابق للقانون. فقانون الدولة الحديثة، القانون الليبرالي يكون مجرد أداة للطبيعة، وإذن من حيث المبدأ، لايغيرها ولايكملها. فهذا القانون الجديد الأداتي بشكل خالص، يعتقد مونتسكيو أنه يلاحظ انبثاقه وعمله الأول في انكلترا البروتستانتية، الليبرالية والتي تعمل بالتجارة(1).

بوسعنا الآن أن نرسم بخطوط أولية تمفصل العالم الإنسان في الفترة التي عمل فيها مونتسكيو وسلط الضوء على وعي الأنوار لذاتها.

يفهم الإنسان الحديث وعد **الجديد** وهو في آن معاً وعد الطبيعةالخالدة والقانون الجديد - وعد الطبيعة وقد صارت أخيراً ذاتها ولاشيء غير ذاتها وكل ذاتها، والقانون الذي يكون أداتها الفعالة والطيِّعة. إن وعد **الجديد** هو توجيه الاتهام **للقديم**، للطبيعة القديمة كما للقانون القديم، الطبيعة القديمة لأن القانون بدلّها وشوهها، والقانون القديم لأنه نفي خالص، أو قمع للطبيعة، لاينفك الانسان الحديث عن تفسير ماضيه كما كان مونتسكيو يفسر المدينة الاغريقية وفضيلتها. ماضيه؟ لايمضي أبداً بشكل كامل، فهو يستمر في الحاضر؛ على العالم أن يكون - سيكون! - حال طبيعة حرة؛ لقد كان ولاينفك عن كونه قانوناً مناقضاً للطبيعة. ولاتنفك الأرض عن كونها «الكوكب الزاهد»(2).

---

(1) De L'Esprit des Lois, XX, 7.

(2) Nietzche, Généalogie de la Morale, III,11.

إن القانونين القديم والجديد، القانون الذي يكون قمعاً خالصاً، والقانون الذي يكون مجرد أداة يوجدان في قطبين متنافرين للطبيعة الإنسانية ـ تنافر العبودية والحرية. إلا أنهما يشتركان بكونهما بشكل صارم غريبين عن الطبيعة، الأول مثل حاكمها المستبدالثاني مثل أداتها. بشكل ما يكونان القانون ذاته، فكلاهما لايرتبطان بعلاقة جوهرية مع الطبيعة. يمكن أن يتحول القانون إلى مجرد أداة طيعة بيد الطبيعة لأنه كان في البدء نفياً خالصاً لها. لئن كانت الطبيعة في النظام القديم تحتاج بشكل أساسي للقانون لتتحقق بوصفها طبيعة، لتصير ماكانت عليه، عندما لن يكون بوسع القانون أبداً الانفصال كلياً عن الطبيعة ليكون أداتها وسيكون النظام الحديث للقانون ممتنعاً على الفهم وممتنعاً على التحقق. ينطوي القانون الذي يكون قمعاً خالصاً على وعد بالتحرير الكامل للطبيعة إذ لاشيء يربطها بشكل أساسي به، إن لم يكن النفي (الرفض) والذي يكون نقيض الماهية، إنه التواطؤ بين القطبين المتناقضين للقانون الذي يصوغ وحدة العالم الإنساني **لعصر الأنوار**. كف القانون في **الأنوار** عن كونه جوهرياً، وكفَّ عن كونه أداة تعبير، أو أداة تحقق طبيعة للإنسان أو نداءها الذي يسمو على الطبيعة. إنه التأرجح الدائب بين النفي المتسلط والأداتية الخادمة؛ أو بالأحرى يكون القانون بين هذين القطبين حركة تاريخية وكهربية جدلية، إن ساكن كوكب النسك ولد حراً وهو مكبل بالأصفاد في كل مكان.

إن النقد المتبادل والعمل المشترك في المدينة وفي الكنيسة، في الطبيعة وفي العناية يكون إذن بشكل متأن القانون الخالص والطبيعة الخالصة. إن الكنيسةوالمدينة رابطتان؛ وكل منهما يربط الطبيعة الإنسانية بقانون نوعي برباط يمتنع على الفصل. يفصل عمل الرابطتين الواحدة في الأخرى، ربما كل منهما، على أية حال في المدينة التي صارت دولة، يفصل بين الطبيعة والقانون. يفصل ماهو متحد في حال الطبيعة. إن ديالكتيك المدينة والكنيسة يحصل على أثره الأوسع والأكثر حميمية عندما يفصل هكذا بشكل لايقاوم بين شطري الشرط الإنساني.

غير أن ضربة كعب سريعة تعيدنا إلى سطح البحر بلون العنب، تجوب عبابه السفن التي تحمل ثرواتها وأملنا! قَلَبَ مونتسكيو سلطة الفضيلة والمدينة القديمتين، ليفسح مكاناً ومجداً للتجربة الحديثة التي تتكثف في التجارة. وعلينا الآن أن نلتفت إلى تحليله للتجارة.

XIV

الفصل الأول من الكتاب العشرين وعنوانه «**في التجارة**»، يتخذ مباشرة من التعارض بين **القديم** و**الحديث**، بين الفضيلة أو«الأخلاق النقية»، وبين التجارة موضوعاً له:

> **«تشفي التجارة من الأحكام المسبقة الهدَّامة، وتقريباً ثمة قاعدة عامة: إنه حيثما توجد تصرفات مهذبة توجدتجارة، ،وحيثما توجد تجارة، توجد تصرفات مهذبة (. . . .)**
>
> **لقد أدت التجارة إلى معرفة عادات الأمم جميعها: وعن المقارنة بينها نجم خير عميم. يمكن القول إن قوانين التجارة تصقل العادات وتضيعها للسبب نفسه. تفسد التجارة العادات النقية: وقد اشتكى أفلاطون من ذلك؛ فهي تصقل العادات البربرية وتجملها كما نرى ذلك على الدوام».**

تجمِّل التجارة العادات: تلك هي الملاحظة البسيطة والمتواضعة التي سيبني مونتسكيو حولها تفسيره للتاريخ الأوروبي، ويوحي من ناحية أخرى بشكل واضح أنها الشيء الوحيد الذي يحليها بشكل منتظم و«عام». يعني هذا بلاريب أننا لسنا بحاجة لاعتماد المسيحية من أجل هذا التطور السعيد. كما يعني أيضاً أننا أمام أحد المحركات الرئيسة، وربما المحرك الرئيس الوحيد للتطور التاريخي - وبشكل أعمق أساساً هذا التطور هو حركة أطلقها هذا المحرك.

تحدث التجارة أثراً سعيداً جداً باتصال الشعوب بعضها ببعض، اتصال يقودهم إلى المقارنة بين عاداتهم. وعن هذه المقارنة نجم «خير عميم». وما هو؟

ويترك مونتسكيو لنا مهمة الإجابة. يمكن أن نخمِّن أن كل شعب اتجه بدرجة ما إلى الانفصال عن تقاليده، عن أسلوب حياته الخاص، وانطلاقاً من ذلك، إلى نفور أقل من تقاليد الشعوب الأخرى وأنماط عيشها: وصارت أقل عدوانية. ولكن يبدو أن هذا «الخير العميم» لن يكون بدون مقابل: فالتجارة تفسد العادات النقية. يوحي مونتسكيو، دون أن يكتب ذلك بشكل صريح، بتكافؤ بين «العادات النقية» و«العادات البربرية» من جهة، وبين «الفساد» و«التهذيب» من جهة ثانية. وبالاستناد إلى أذواق قرائه المتعلمين والذين تغيروا نتيجة لقرون من التقدم التجاري، ويعزون حلاوة العادات وصقلها، يعمل مونتسكيو ببراعة على استبدال المعايير التقليدية، الوثنية والمسيحية، بمعايير جديدة. وللأسباب التي أشرنا إليها آنفاً، لايمكن لعملية الاستبدال التي تضع السلطة الجديدة مكان السلطة القديمة أن تتم بشكل يقوم على البرهان، وأيضاً لاتتم بشكل صريح(1). وينبغي اللجوء إلى نوع من الاقناع السري. ما الذي يجب أن يكون سلطة بالنسبة لنا؟ «شكوى أفلاطون» أم «ما نشهده كل يوم»؟ إن الجواب الموحى به، أو المتوقع لأمراء فيه. من ذا الذي يفضل السلطة البعيدة لشكوى أفلاطون على تلك التي ترجع إلى «تجربتنا اليومية»؟ يعرف مونتسكيو جيداً، مهما قلنا، إننا نفضل أنفسنا على أفلاطون، وأكثر من ذلك نفضل حكمنا على حكمه؛ وما يمنعنا عن الإقرار بهذا التفضيل إنما هو بقيةمن الاحترام الإنساني أو الديني. إنه لايتردد هو الذي يفكر بمحبة أفلاطون، في تشجيع هذا التفضيل، ويحثّ كل منا على الاعتراف بذلك لنفسه؛ إنه يبحث، من أجل الفلسفة الجديدة وضد الفلسفة القديمة، عن تعاون كل فرد وتواطئه. إن من يحس بعذوبة الحاضر - وجميعنا يحس بها - بدأ بتفضيل نفسه على أفلاطون، ووضع موضع الشك سلطة العصر القديم ذاتها؛ سيقنعه مونتسكيو بالجرأة على محبة مايحب، ما يقدمه العصر الحاضر، عصرنا. أن ماسيكوِّن السلطة إنما هو

---

1) ارجع إلى ما سبق، الفصل

حلاوة العادات وصقلها لانقاؤها، ذلكم هو المعيار الجديد الذي يجب أن يكونُ السلطة. إن آثار التجارة يجب أن تُقدَّر، وستُقدَّر وفقاً للمعايير التي أدخلتها التجارة[1].

بشكل أكثر دقة ما هي تلك الآثار؟ يكتب مونتسكيو بعد ذلك:

«إن الأثر الطبيعي للتجارة هو الدفع نحو السلام. إن شعبين في تعاملهما معاًيصير كل منهما تابعاً للآخر، وكل الاتحادات تقام على الحاجات المتبادلة»[2].

وعلى هذا، لئن كانت الفضيلة السياسية، فضيلة المدن القديمة فضيلة قتالية فإن التجارة مسالمة بشكل طبيعي. إن تقدم التجارة الذي نشهده «كل يوم»، يعد بما هو أفضل: تستجر أشكال التقدم المقابل للسلام. ويحل محل منطق الحرب للفضيلة القديمة منطق السلام للفضيلة الحديثة. وهكذا يظهر الإنسان بوجهين متتالين، متناقضين يستبعد كل منهما الآخر: المقاتل والتاجر. ونتساءل عندئذ بشكل طبيعي عما هو الوجه الحقيقي للانسان. بشكل أكثر دقة. أي فاعلية تتيح بشكل أفضل للإنسان ممارسة قدراته، وتفتح طبيعته، واكتماله، أفاعلية المواطن المحارب، أم فاعلية التاجر المسالم؟.

من المهم أن نشير إلى أن مونتسكيو لايطرح البتة هذه الأسئلة. هل سنقول إنه مرهف، ولكن أيضاً بوضوح، إلى الصفة «المضادة للطبيعة» في الفضيلة القديمة. ولكن لايؤكد أن التجارة «مسايرة للطبيعة» حتى عندما يصف «أثرها الطبيعي». بقراءتنا لمونتسكيو، نكتسب معرفة ماهو «مضاد للطبيعة» والنفور منه، لامعرفة وتذوق ماهو «مساير للطبيعة».

---

(١) سيثور روسو ضد هذه المعايير في «الرسالة حول العلوم والفنون»، في الجدل بين«أفلاطون» و«بيننا»، يقف إلى جانب أفلاطون. ونورد فيما يلي بعض سطور من استهلال «نرجس»، هي بدقةنقيض موقف مونتسكيو: «إن كل ما ييسر الاتصال بين الأمم لايجعل لبعضهم فضائل الأخرى، بل جرائمها، ويغير لدى الجميع العادات المناسبة لمناخاتهم ولدساتير حكوماتهم» (الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ١٩٦١ ز ص. ٩٦٤). بارهاف نقدي لذيذ يجمع روسو بجملة واحد، قضيتي السياسة العملية المعارضة ويجبرنا على التساؤل عما إذا كانتا متناقضتين، إذا كانت التجارة لاتنزع بالضبط إلى حل هذه «الروح العامة» التي يجب أن يحلها المشروع ففوق كل شيء وفقاً لمونتسكيو (روح القوانين، الكتاب التاسع عشر).

بامتناعه عن تأكيد الصفة الطبيعية للتجارة، يميز مونتسكيو نفسه عن تلامذته في القرن التاسع عشر، بشكل ملفت للإنتباه. إن هؤلاء المريدين سينظرون إلى أن الانتقال من الحرب إلى التجارة، قانون التاريخ الأوربي وبالتالي، في نهاية المطاف، قانون التاريخ الإنساني برمته، يتأسس على بنية الإنسان ذاتها، وأن هذا الانتقال مساير لطبيعته. وإليكم ما يكتب بنجامين كونستان، على سبيل المثال:

«وصلنا إلى عصر التجارة، العصر الذي يجب أن يحل محل عصر الحرب كما سبقه عصر الحرب بالضرورة».

والحرب والتجارة ليسا سوى وسيلتين مختلفتين لبلوغ الهدف ذاته، هدف الحصول على ما ترغب فيه. إن التجارة (. . .) محاولة من أجل الحصول بالاتفاق على مافقدنا الأمل بالحصول عليه بالعنف (. . .).

فالحرب إذن سابقة للتجارة. الأولى هي الاندفاع المتوحش، والثانية الحساب المتمدن. وواضح أنه كلما ساد العمل إلى التجارة كلما ضعف الميل إلى الحرب(1).

نلاحظ كيف يرى كونستان تاريخ البشرية الموجود في طبيعة الإنسان، في طبيعته التملكية. فالحرب والتجارة وسيلتان مختلفتان ومتلاحقتان للغاية ذاتها، هي غاية مسجلة في طبيعة الإنسان: الحصول على ما يرغب فيه. إن كونستان يجعل الحرب تافهة من جهة، وبالتناظر يضفي على التجارة صبغة قتالية. وإنها الصفة التملكية والتجارية الموجودة من قبل في الفاعليات القتالية، ولكن البشر ماكانوا يعرفون ذلك بعد، ولم يعوا وعياً تاماً الدلالة الحقيقية لنشاطهم، ولم يبلغوا بعد وعيهم لذواتهم. إن كونستان يضفي على الحرب صفة تجارية أكثر مما يضفي على التجارة الصفة القتالية.

فالإنسان حيوان يرغب ويتملك ويكتشف تدريجياً، ببلوغه هكذا وعي ذاته، إن التجارة هي الوسيلة الأعقل، لأنها الأكثر انتظاماً والأكثر ضمانة للحصول

(1) B. Constant, De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation, op. cit., 1ère partie, chap.2, p.118.

على مايرغب فيه بشكل طبيعي، ذلك هو مذهب النزعة التجارية الحديثةعندما توجه عنايتها من أجل بناء مذهب.

لايحاول مونتسكيو البتة إجراء تقريب سيكولوجي بين الحرب والتجارة، ومنحهما جذراً طبيعياً مشتركاً يمكنه أن يشرح «بشكل طبيعي» التطور التاريخي الماضي من هذه إلى تلك (من الحرب إلى التجارة). ومنذ مطلع كتاب «روح القوانين»[1] أكّد معارضاً هوبس أن الإنسان لايكون متسلطاً بشكل طبيعي، أو محارباً، ولكن بالمقابل وعلى خلاف كونستان، أو أيضاً آدم سميث[2]، لايقدمه بوصفه تاجراً بطبيعته. إنه يبرز الآثار الطبيعية، ويجوز القول، الضرورية للتجارة، يبتهج من كونها نافعة، دون أن يرى فائدة من تحديد العلاقة التي تصل التجارة بطبيعة الإنسان، ومن البحث عن نابض هذه الفاعلية في النفس البشرية، غير أنه يمنحه مثل هذه الأهمية لآثار التجارة، لن يكون بوسعه إهمال إسبابها، من بيان شروط ظهورها وتطورها بشكل صريح ودقيق. الواقع، يقدم مونتسكيو في شرحه لتكوين التجارة تفسيره لحركة التاريخ لأن تقدم التجارة يزود التاريخ الأوروبي بديناميكيته ووحدته. إن الفصل الخامس في الجزء العشرين يقدم نصاً أساسياً ينبغي أن أذكره بكامله لكونه نصاً حاسماً في غرابته:

«مارسيليا، خليج ضروري في وسط بحر عاصف؛ مارسيليا، هذا المكان حيث الرياح، والمصاطب البحرية ووضع الشواطئ يغري بلمسها وكان رجال البحر يرتادونها. إن جدب أراضيها حتّم عل سكانها الاشتغال بالتجارة للاقتصاد. كان عليهم أن يتصفوا بالدأب للتعويض عن طبيعة بخيلة؛ وكان عليهم الاتصاف بالحصافة ليعيشوا بين الشعوب البربرية التي تؤمن لهم رخاءهم وأن يتصفوا بالاعتدال للحفاظ على استقرار حكوماتهم؛ وأخيراً كان عليهم أن يتصفوا بالتقشف حتى يتمكنوا دائماً من العيش من تجارة يحافظون عليها بشكل أكثر ضمانة عندما تكون أقل عطاء.

---

(1) De L'Esprit des Lois,I,2.

(2) Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations, liv.I, chap.2.

رأينا في كل مكان أن العنف والاستفزاز يولدان التجارة الاقتصادية، عندما يضطر الرجال للالتجاء إلى المستنقعات، وإلى الجزر، إلى أعماق البحر وحتى إلى عقباته. هكذا تم تأسيس صور، والبندقية، ومدن هولانده؛ فيها وجد الفارون ملاذاً لهم. كان لابد لهم من البقاء؛ واستمدوا بقاءهم من العالم كله».

إن نشاط المدن التجارية، أو التجارة من حيث هي اقتصاد لايجد أصله في اختيار[1] طوعي من الفرد أو من الجماعة، فالمرء لايختار هذه التجارة لذاتها، وهي ليست غاية طبيعية للإرادة. فالمرء لايقدم على التجارة إلا استجابة لضرورة البقاء. والبشر لايختارون هذا النوع من النشاط رغبة فيه وهو إذن استجابة لحاجة وليس فعلاً. ولكنهم أيضاً لايختارون موقع عملهم: فهم يتلقون أوامرهم من وضع الشواطئ، وينصاعون لأمر العقبة، ولمطلب الطبيعة المجدية. هل كان بمقدورهم على الأقل اختيار فضائلهم؟ وأيضاً لا. الدأب، العدالة، الاعتدال، والتقشف: هذه كلها تولد من ضرورة البقاء في ظروف معادية. إن التجارة الاقتصادية، هي تلك الأداة التي تجعل من الفضيلة الوسيلة الضرورية لغاية ضرورية - لهروب ضروري.

ذكرت من قبل النقد الذي وجهه هوبس ضد الفلسفة الأخلاقية القديمة وغائيتها. في نظره، لايكمن معنى الفضائل الأخلاقية في كونها غايات تسعى إليها لذاتها، إنها وسائل للبقاء. إن المدن التجارية، كما يصفها مونتسكيو وقد تحقق في الواقع تؤيد نظرية هوبس. صحيح أن مونتسكيو قام أيضاً بتحويل فضيلة المدن الحربية الاغريقية من غاية بشرية كلية كما كانت بالنسبة لفلاسفة الاغريق، إلى وسيلة بقاء لنظام سياسي خاص، هو النظام الديمقراطي. ولكن إذا كان الحفاظ على الهيئة السياسية في المدن الحربية الاغريقية لايتطابق مع الحفاظ على الأفراد الذين يؤلفونها وأكثر من ذلك يستبعد أحدهما الآخر - إن ميلاد وديمومة الهيئة السياسية في المدن التجارية يجد سببه في الرغبة في الحفاظ على الأفراد. إن مواطني المدن التجارية يتحلون بفضائلهم معرفتهم كيف يموتون؛ أما مواطنو المدن التجارية

---

(١) إنها التجارة بالمعنى الدقيق والتي يميزهامونتسكيو عن «التجارة المترفة» القائمة على الحاجات الكمالية.

فيتحلون بالفضائل التي تمكنهم من البقاء. ولكن في الحالتين يكمن اقتصاد الفضائل والأهواء في تغيرات حاجة البقاء كما تؤثر وتعيِّن الفرد والجماعة وحدها.

غالباً ماينطوي الحفاظ على بقاء الجماعة المحاربة على التضحية بالفرد، لقد رأينا في تحليلنا للفضيلة أنه كان يمكن لهذا القربان، أن يكون موضوع رغبة أو موضوع حاجة قاهرة، موضوع «هوى». لقد رأى مونتسكيو في اقتصاد مشابه نابض هذه الرغبة الخاصة جداً بالمدن الحربية، في الرغبة بالمجد: «لايبقى لاناس لايحتاجون إلا للضروري، إلا الرغبة بمجد الوطن ومجده الخاص.[1]».

إن المجد الذي يسعى إليه المواطن المحارب في التضحية بطبيعته، ذلك ما يبقى من رغبة الحيوان الإنساني عندما يبقى هذا الحيوان على جوعه.

هل نقول عندئذ، إن الفعالية التجارية، على نقيض حب المجد والخضوع للقانون، تكون في الامتداد المباشر لتلك الرغبة ولذاك الجوع، وإنه التعبير العفوي، أو على الأقل العاقل؟ وباختصار يكون النشاط الوحيد الطبيعي حقاً للإنسان الاجتماعي؟ وينضم مونتسكيو، بإعلان ذلك، لكونستان الذي يكنُّ له الإعجاب. البتة لأننا نعلم فجأة أن سبب التجارة - مايجعلها ضرورية ومنقذة - لايوجد بشكل أساسي في الجوع الطبيعي الذي يريد انتزاع طعامه من الطبيعة الشحيحة، بل في «العنف والإهانة» أي في بعض أعمال البشر. من أجل الهروب من «العنف والإهانة»، يلجأ البشر إلى مرسيليا ويبدؤون بتجارتهم - كما يقول مونتسكيو.

إن هؤلاء الموجودن في أصل التجارة الاقتصادية، هؤلاء الذين يؤسسون المدن التجارية يكونون مستبعدين، منفيين ولاجئين؛ ولم يبق بحوزتهم أرض تحفظ لهم بقاءهم. ومايستملكونه الآن ليس أرضاً جديدة، أنهم يضعون القدم على رصيف البحر. ثمة خاصة فريدة للفاعلية التجارية، هي بالضبط انها لاتملك أرضاً ولاتحتاج لأرض تخصها. بوساطةالتجارة يصير العالم برمته أرض الناجين. إن

---

(١) في «روح القوانين» الكتاب السابع، الفصل الثاني. نتذكر ما قاله مونتسكيو في فضيلة الرهبان: «يبقى هوى النظام الذي يؤلمهم».

المدن التجارية، مثل صور، والبندقية، أو مدن هولندا هي هيئات سياسية خاصة، بل غريبة يكون قانون عملها إن صح التعبير عكس قانون الهيئات السياسية الأخرى.

تمتلك الهيئات السياسية عادة حدوداً تقدم لها تعريفها الأول، و من داخل هذه الحدود تستمد أساس بقائها، وبشكل أعم تمتلك ثروات يقتضيها عيش البشر مع بعضهم: الاكتفاء الذاتي هو الشرط، ولكن أيضاً، وبشكل بالغ التصميم الغاية ذاتها لوجود المدينة[1]. هنا، على العكس، يُسْتَمد البقاء من خارج الهيئة السياسية أو بالأحرى تحرم الفاعلية التجارية من التمييز بين الخارجي والداخلي الذي كان حتى الآن تمييزاً حاسماً، تحرمه من أهميته. وإذن يمكن لمونتسكيو أن يقول وبدقة كاملة إن المدن التجارية تستمد بقاءها من «العالم كله». من جانب آخر، تتأسس الهيئات السياسية عموماً، وتتدعم وتصلح ليكون بمقدورها الدفاع عن مواطنيها ضد الاعداء؛ هنا يقوم أهم مافي الدفاع على الهرب. فالهيئات السياسية القائمة على التجارة الاقتصادية كما وصفها مونتسكيو تكون بشكل ما الصورة السلبية لهؤلاء حيث بحث معظم البشر حتى ذلك الحين عن حماية أنفسهم. فالعنف الملازم للهيئات السياسية التقليدية هو الذي يؤدي إلى ميلاد تلك الهيئات السياسية الجديدة. ليست المدن التجارية إذن نظماً سياسية خاصة بين نظم سياسية أخرى: إنها تولد وتحيا من منطق آخر للعمل البشري غير المنطق الذي يعمل في السياسة الاعتيادية.

هكذا تبدأ الملاحظة الصورية التي أوردناها آنفاً بالعثور على مضمونها، الملاحظة التي وفقاً لها، يضع مونتسكيو «أمام أعيننا» أنه لايمكن تغطية المجال السياسي بشكل ملائم ووافٍ بتصنيف للنظم أياً كان نوعها، وجعلنا نرى أنه لايمكن دمج النظام الإنكليزي في التصنيف الجديد جذرياً الذي وضعه. يفترض مثل هذا التصنيف أن المسألة السياسية واحدة لأنها تقبل عدة حلول تؤلف العناصر ذاتها بأشكال مختلفة والتي تكون معاييرها، مشتتةوغير متجانسة في الغالب، موضوع

(١) ارجع إلى كتاب «السياسيات» لأرسطو، ١٥٥٢ ب

جدل وتقييم عقلانيين [1] إن تحليل المدن التجارية يكشف لنا عن عمل أخلاقي، اجتماعي، وسياسي، يختلف بشكل أساسي عن عمل الهيئات السياسية الأخرى، التي تنزع دائماً إلى الحرب. لاتتعامل هنا مع نظامين سياسيين ولكننا نميل إلى القول أننا نتعامل مع نظامين للسياسة.

يمكن توصيف هذاا لنظام الآخر للسياسة، هذا المنطق الآخر لعمل الإنسان على الشكل التالي: نحصل على نتائج طيبة في السياسة، ومن «المدن الفاضلة»، بشكل أضمن بالهروب من الشر بدلاً من البحث عن الخير. إن البشر في محاولتهم تحقيق المدينة الطيبة مباشرة وببساطة، مدينة الفضيلة القائمة على القانون، مدينة النظام الأفضل، يفرضون على أنفسهم ضوابط مؤلمة جداً ـ إنهم «يكبلون» طبيعتهم ـ ويحكمون على أنفسهم بالحرب ضد بشر آخرين أوضد طبيعتهم. إن أكبر خير يمكن أن يحدث للبشر هو ذاك الذي يستجرونه من الشر الذي يقع عليهم.

XV

ولكن هل يكون تكوين المدن التجارية تكوين التجارة ذاتها؟ فخيرات التجارة التي تكون شاهداً عليها لاتجد مكاناً إلا في شقوق العنف العام الناجم عن السياسة الحربية التقليدية، السياسة كالمعتاد (as usual)، ويبدو إذن أن وجودها ذاته يرتبط بهذا العنف. ومذ ذاك هل يمكن تصور تعميم التجارة وخيراتها؟ أليست (التجارة) بالأحرى منذورة لتبقى من اختصاص عدد محدود من المدن التي حبتها الجغرافيا؟ إن جواب مونتسكيو لاشك فيه. إن خيرات التجارة قابلة للتعميم؛ وأفضل من ذلك، يكون تعميمها الشعاع المنقذ للتاريخ الأوربي. ذلك مايثبته في الفصل الأكثر أهمية ربما في كتاب «روح القوانين» في الفصل المعنون: «**كيف برزت التجارة إلى النور في أوروبا وعبر البربرية**»[2].

نقطةالانطلاق في الفصل المشار إليه «سؤال دَرْسٍ» في الفلسفة، وفي

(١) ارجع إلى ماسبق، الفصل الرابع.

(٢) كتاب «روح القوانين»، الكتاب الواحدوالعشرين، الفصل ٢٠.

اللاهوت، وفي الأخلاق: يتعلق السؤال بموضع التسليف بالفائدة. تسليف أدانه أرسطو والموروث الكلاسيكي.

لقد رأى مونتسكيو أن هذه الإدانة مشؤومة ولامعنى لها، «فكل مرة نمنع فيهاشيئاً مباحاً بشكل طبيعي أو ضرورياً، نصم الناس الذين يتعاطونه بالشر». لايحدد هنا ما إذا كان التسليف بفائدة «ضرورياً» أو «مباحاً بشكل طبيعي». في الفصل الذي يكرسه لهذا التسليف، سيشير إلى ضرورة هذه العملية وأنه إذا لم تتوفر بنسبةفائدة معتدلة، فستتوفر بنسبة فائدة عالية (الربا): «ينبغي دائماً تصريف شؤون المجتمع[1].» لاينكر مونتسكيو على الدين حكمه الخاص في هذا الأمر، وحكمه السلبي في التسليف بالفائدة. ولكن عليه أن لايعبر عنه إلا على شكل نصيحة بالكمال، لامثل أمر فعلي قابل للصياغة في قانون: «أن تسليف الآخر ما لابدون فائدة عمل خير جداً ولكن نشعر أن مثل هذا التصرف ليس إلا نصيحة يسديها الدين، لا القانون المدني.» يقدم التسليف بالفائدة بشكل ما التجربة الحاسمة للفلسفة الأخلاقية لمونتسكيو، فمنعه ينتج زيادة خطورته، أقصد الربا. وقد كتب بخصوصها: «إن القوانين القصوى في الخير تولد الشر الأقصى».

لنعد إلى فصلنا. بسبب الفضيحةالتي يثيرها منعه، يصير التسليف بالفائدة، أو بالأحرى بالربا من اختصاص اليهود الذي حصروا الثروات في أيديهم. وهكذا أثاروا جشع الأمراء الذين غالباً ما كانوا يجردونهم من هذه الثروات، وأحياناً يخضعونهم لتعذيب بشع، ويتابع مونتسكيو القول:

> **إلا أننا نشهد التجارة تخرج من قلب المذلة واليأس. اليهود المنبوذون بالتناوب من كل بلد، وعثروا على الوسيلة لإنقاذ مايملكون. ومن جراء هذا جعلوا إلى الأبد انسحابهم ثابتاً؛ فإن أميرأمن الأمراء يرغب في التخلص منهم، ولكنه لايميل إلى خسران مالهم. اخترعوا سندات التبادل (Leltres de change)؛ وبهذه الوسيلة استطاعت التجارة تفادي العنف، والبقاء في كل مكان؛ فالتاجر الأكثر ثراء والذي لايملك إلا ثروات غير مرئية، يمكنه أرسالها حيث شاء، ولاتترك أثراً لها في أي مكان».**

(١) المرجع ذاته، الكتاب الثاني والعشرين.

كما رأينا كانت المدن التجارية تتحاشى العنف باقامتها في «السبخات، وفي الجزر، وفي قاع البحر وحتى في صخوره». كانت تتوارى عن العيون، ثم تصير مفيدة، وأخيراً تصير ضرورة لايستغنى عنها. لم يكن بإمكان اليهود في القرون الوسطى، تأسيس مثل هذه المدينة حتى في أكثر الأماكن وعورة. وعندئذ عثروا على الوسيلة - سند المبادلة [1] - لإخفاء ثرواتهم، وعندئذ يكونون مثل مدينة تجارية تكون أو يمكن أن تكون، موجودة في كل مكان ولاترى ثرواتها في أي مكان. إن اختراع سند التبادل يخلص التجارة من الحدود التي تحدها، ولم تعد الفعالية الخاصة لبعض المدن المتخصصة، وكل فرد يمارسها يقاوم كل هجوم مثل مارسيليا في خليجها أو البندقية على جزرها الصغيرة. وبفضل الثورة الناجمة عن سند المبادلة تصير التجارة قابلة للانتشار وهي تزداد انتشاراً.

بالنسبة للعالم السياسي الاعتيادي، بحدوده، بحكامه وجيوشه، تشكل التجارة «عالماً آخر»، غير مرئي، بلا رئيس؛ بلا أرض أو يكون العالم كله أرضها، لاتوجد في حوزتها قوة مادية قامعة ولكنها على الدوام تفرض بدرجة ما قانونها على الحكام. في علاقتها بالعالم السياسي، تتصرف التجارة مثل الدين، إنها تشبهه. ولكن إذا كانت لهاا الآثار الخيرة التي تصدر عن الدين أو التي يجب أن تصدر عنه - تُلطِّف عادات الناس والأمراء، وليس لها آثار سيئة: فهي «لاتجزئ» الحياة البشرية بوضعها سيادة ثانية، ولاتغذي التعصب، على العكس تماماً [2]. فحيث الدين «يبحث»، التجارة «تجد».

فكِّر إذن كيف يستخلص مونتسكيو الدرس، ويصوغ سخرية التاريخ الأوروبي:

«وهكذا فنحن مدينون للتفكرات النظرية للسكولاستيك بكل الشقاء الذي رافق تدمير التجارة، كما أننا مدينون لشح الأفراد بإنشاء (سند التبادل) الذي يضع التجارة بشكل ما خارج نطاق سلطانهم».

---

(١) كتب مونتسكيو في «الأفكار»: «من الغريب أن البشر لم يخترعوا سندات المبادلة إلا منذ زمن وجيز، على الرغم من كونها لانظيرة لها في الفائدة».

(٢) ارجع أعلاه - الكتاب الرابع عشر.

يتصل الأمر بمعرفة ما يحمي، وما ينقذ، حسن. . نرى ذلك، الشر أكثر من الخير. بتحليله للتاريخ الأوروبي يكشف مونتسكيو أمامنا عن عالم بشري يتقاسمه نظامان للعمل. فهم إما يبحثون عن الخير، ولكن هذا البحث ينتج الشر بارتطامه بالضرورة: «أن القوانين القصوى في الخير تولد الشر الأقصى»، وإما يهربون من الشر، وهذا الهروب بالفائدة التي يجنيها من الضرورة. وكيف لاتهرب مما ينبغي قتلنا أو تجريدنا؟

- ينتج الخير، فالضرورة تفسد الخير وتصحح الشر. وبما أنها (الضرورة) تعمل على الدوام بين البشر فإن نظام العمل الأكثر حصافة والأكثر أمناً، لايبتغي اهانته بتوكيد الخير أو مزاودة الأفضل، يعرف بتواضع كيف يجعل من الضرورة حليفاً دائماً ويستفيد من طاقتها التي لاتنضب: سيهرب البشر على الدوام، هرباً خالداً، من العذاب والموت.

صحيح أن النظام المنقذ للعمل يجد أصله في نتائج النظام المدمِّر: إن المضاربات السامية[1] عند المدرسيين (Scolastique) بتدميرها للتجارة القديمة، أثارت التفكك الاجتماعي وأشكال العنف التي ستولد سند التبادل وهكذا إلى التجارة الحديثة، غير أن البشرية ليست محكومة إلى ما لانهاية بمعاناة حضور الشر أو احتمال حضوره لتجد وسائل الخير القادرة عليها. مذ تخترع التجارة الوسيلة البارعة للدفع فإنها تنزع بشكل ما إلى أن تصير حصينة، لايمسها أذى. وتنطلق آلية تضع عنصر، أو اتجاه التقدم مكان التناوب المستمر، أو الدوري للخير والشر. لنرَ كيف نجد عند مونتسكيو إيماناً معدياً بالآثار الدائمة لهذه الآلية:

«كان لابد منذ ذلك الحين أن يحكم الأمراء أنفسهم بحكمة أكبر لم

---

(١) في «الاجابات والشروحات المعطاة لكلية اللاهوت» كتب مونتسكيو:

«إن قانون بازيل (Basile) كان يمنع اذن تلقي فوائد إلى مالا نهاية وفي أي حال من الأحوال، الامبراطور ليون سنَّ قانوناً آخر حيث يصف بحماسة جمال وسمو قانون والده، ولكنه يقول أنه سبب أعظم الشرور؛ وأن القروض توقفت في كل مكان، وأن الامبراطورية عانت من ذلك إلى حد دفعها إلى إلغاء هذا القانون السامي والاكتفاء بتخفيض الفائدة من ١٢٪ إلى ٤٪ في السنة»

(Oeuvres Complétes, éd, Caillois, Paris,Gallimard, Bib. de la Pléiade, T.II.1951.)

يكونوا يتخيلونها: فعبر الحدث أدركت السلطة أن ضرباتها الكبرى غير سديدة وأنها تجربة معروفة أن وحدها طيبة الحكومة تؤدي إلى الرخاء.

بدؤوا بالابلال من الماكيافيلية، وسيكون إبلالاً يوماً (...).

وسعادةالبشر هي أن يكونوا في وضع حيث، بينما تلهمهم أهواؤهم سلوك الشر، تكون مصلحتهم الابتعاد عنه».

وهكذا يمكن الثقة بالتجارة ذات الآثار التراكمية، إنها السمة التي تدعمها بشكل خاص في نظر هؤلاء الذين يلاحظون سمةالتغير في شؤون البشر. وبقدر ما تمتد وتتمكن شبكة الثروات غير المرئية، وينتشر ماسيدعوه آدم سميث قريباً «نظام الحريةالطبيعية» (System of natural liberty)، يرى الأمراء شيئاً فشيئاً ضعف دوافعهم في سلوك البشر. وعندما تصير الجريمة خطيئة، وسوء تصرف، أو تهور، يقل ارتكابها تدريجياً. فانهيار نظام المبادلة أو بحجز القروض، يُطْرَد الأمير بشكل ناجع من المجتمع العاقل؛ وسرعان ما يعترف بخطئه مع دفع الغرامة.

نرى إذن أن «الحدث»، أي «الحقيقةالفعلية» للتجربة الحديثة تسدي للأمراء نصائح غير النصائح التي فكروا فيها «نصائح أخرى في النصائح التي قدمها ماكياڤيلي. لقد كان ماكياڤيلي يحثهم على المبادرة» بالضربات الكبيرة «التي تسددهاالسلطة، هذه الضربات التي تترك المواطنين أو الرعايا راضين ومذهولين[1]، ويقل لجوء الأمراء الجدد لهذه الضربات لا لأنهم صاروا أكثر فضيلة من أسلافهم بل لأنهم يلجؤون أكثر لاستشارة مصالحهم، أو بالأحرى صاروا يعرفون من جراء الواقع ومن «جراء الحدث» أن من مصلحتهم التصرف بنزاهة تقريباً.

وهكذا تتكلم مصلحة الأمراء، أو الضرورة في زمن مونتسكيولغة مختلفة عن اللغة في زمن ماكياڤيلي. فقد رأى ماكياڤيلي أنه «**من المحتم على الأمير الذي يبغي الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف لايكون أميراً طيباً، وأن يتصرف أو لايتصرف بهذا الشكل وفقاً للضرورة**» ليس على الأمير أن يتعلم كيف لايكون

---

(1) Machiavel, Le Prince, Chap.7; et Harvey C.Mansfield yr., The Taming of the Prince, New York, The Free Press, 1989, P/121-149.

طيباً وحسب، بل عليه أن «يعرف ولوج الشر عندالضرورة». وعندما يتخلى الأمير الماكيافيلي عن الطيبة، أو يقرر أن يكون شريراً فإنه لايقوم إلا بالخضوع لضرورة الحفاظ على نفسه. وإذا كانت الضرورة تأمر الأمير أحياناً بالقمع أو حتى بالقتل، فإنها تأمر رعاياه دائماً، أوعلى الأقل بعضهم، الضحايا الفعليين أو المحتملين بالسعي من أجل اتقاء هذا القمع. إن الرغبة في تجنب الموت والعذاب تكون في كل الوجوه، أعم، وبلا ريب أكثر قوة من ضرورة القتل أو الحاجة إلى التعذيب، وتكون التجارة الإجراء الذي يتيح «استخلاص نتائج هذا التفاوت الحتمي وتأسيس هذه الآثار بتعميمها».

قلت فيما سبق أن مونتسكيو، الذي بذل قصارى جهده ليبرز الآثار الايجابية للتجارة، امتنع عن الاشارة إلى مصدرها الأصلي، نابضها الطبيعي في النفس البشرية[1]. يمكن تحديد المقترح. إنه لم يصف التجارة قط بوصفها التعبير عن رغبة طبيعية ايجابية، أكانت الرغبة بالتملك التي سيتكلم عنها كونستان، أو الرغبةبتحسين الظروف -the desire of bettering one's condition- التي سيرى فيها آدم سميث المبدأ الذي لايقاوم لاتجاه التحسين (improvement) الذي يمنح للتاريخ الأوروبي[2] معناه في الأصل لم يرغب البشر بالتجارة أو لم يبتغوها من أجل ذاتها، بل بوصفها وسيلة الهروب من الموت أو من البؤس. إنها تجد أصلها في هذا الخوف وفي هذا الهروب. مؤكد أنه بالإضافة إلى هذا الاندفاع الأولي، ويجوز القول تحت حمايته، تجد الرغبة الطبيعية بخيرات هذا العالم، الرغبة «بالتمتع»، كما سيقول كونستان طوعاً، أو الرغبة «بخدمات الحياة»التي ذكرها مونتسكيو[3] تجد ازدهارها بشكل واسع. ولكن، إذا وضعنا في حسابنا كل العناصر، ينبغي الابقاء على أن التجارة ليست لاموضوع، ولامشروع رغبة طبيعية أساسية للنفس البشرية.

هكذا إذن مايثير ويوجه تطور التاريخ الأوروبي، إنما هو عملية لاتنغرس بشكل مباشر أو غير مباشر في الطبيعة الإنسانية.

---

(١) انظر أعلاه ـالفصل الرابع عشر.

(٢) انظر أعلاه الفصل ٣، الفقرة ١.

(٣) «روح القوانين» الفصل الخامس والعشرين، ١٢.

إن الانسان في نظر مونتسكيو، ليس حيواناً تاجراً كما كان حسب رأي أرسطو حيواناً سياسياً. إن ما يحدث للإنسان هنا ويكون منقذاً له لا يرتبط بطبيعته إلا بشكل غير مباشر. إن هذا الإدراك أو هذا التفسير هو شرط السلطةالتي يعترف بهامونتسكيو في اللحظةالراهنة، للحقبة الحديثة، للتاريخ.

XVI

لقد آن الأوان لنلقي نظرة منهجية على النظامين الأكبر في السياسة، وفي العمل، وفي الحياة البشرية، الذين يميز بينهما مونتسكيو، أو يدخل بينهما فرقاً بالغ العمق، حتى ذلك التاريخ، أقصد: حتى القرن الثامن عشر عاش الأوروبيون بشكل أساسي في نظام الفضيلة، المدنية أو المسيحية، في نظام القانون الذي يأمر بتعريض الحياة للخطر أو ترويض الطبيعة، إنهم ينزعون الآن أكثر فأكثر إي العيش في نظام التجارة والحرية الذي يؤسس ويحافظ عليه في العمل بالرغبة - بالضرورة - في تجنب الموت والبؤس، إنهم ينحازون أكثر فأكثر نحوسلطة التجربة الحديثة.

يمكن وصف هذين النظامين، كما رأينا، الأول بوصفه النظام حيث يكون نابض العمل البشري في البحث عن الخير واذن في البحث عن الأفضل، والثاني بوصفه النظام حيث يكون المقصود وبشكل أساسي الهروب من الشر. وهذان الامكانان بالطبع «مسجلان في الطبيعة البشرية». كل إنسان، في كل يوم، لديه مائة فرصة للقيام بهذا أو ذاك (البحث عن الخير أو الهروب من الشر) ولكن بالضبط، ان نحن توجهنا وفقاً لفكرة الطبيعة، لانفهم كيف يتسنى لها تقديم وجهين مختلفين جداً تقريباً متعارضين وأنها تصير مختلفة عن ذاتها بشكل أن هذين الإمكانين، الدائمين بالتعريف يخصان وبشكل منفصل حقبتين متتاليتين، نظامين متتاليين للتجربة البشرية، وبما أن هذين الإمكانين الطبيعيين بشكل متساو يتتاليان، ومن جراء ذلك، يستبعد احدهما الآخر، ولا يمكن ارجاعهما إلى وحدة الطبيعة، التي تبدومتغيرة ومحكومة بما هو أقوى منها، إنهما يظهران بشكل جلي إذن، بتتابعهما بالذات، بـ «التاريخ» الذي يشكلانه، عدم كفاية فكرة الطبيعة أي عدم كفاية الفلسفة الكلاسيكية التي تجد أفقها في هذه الفكرة. ومذ

ذاك، لايتمكن مونتسكيو الإجابة بدقة عن السؤال: أي النظامين أكثر تطابقاً مع الطبيعة، نظام القانون أم نظام الحرية؟ وليس عليه أن يجيب عنه. فالسؤال عن النظام البشري لم يعديطرح بهذه الحدود.

لعلهم سيقولون أن هذه الاعتبارات النظرية دقيقة أكثر من اللزوم، وإن كل شيءيوحي إلينا باجابة جيدة وصريحة: النظام القديم يقمع الطبيعة، وأن هذه الأخيرة تبلغ انعتاقها، وإذن تجد رضاها في الجديد. ينطوي هذا الانطباع على خدمة. لئن أسس مونتسكيوفعلياً نظريته على فكرة مترابطة جداً عن التقدم، الفكرة بالذات التي سعينا إلى توضيحها في هذاالفصل، فإنه يجهل كل سذاجة «تقدمية»؛ بشكل خاص ينظر بعين باردة لأشكال الرضا التي تجدها الطبيعة الإنسانية في انكلترا. فمحرك النظام الإنكليزي، إنما هو «نفاذ الصبر» إزاء الشر. فالإنكليز المتذمرون من كل شيء، يكونون تعساء «مع كل ما لديهم حتى لايكونو كذلك»[1].
إن الحرية الحديثة لاتحركها جاذبيةالخير وماهو أفضل بل: الخوف من الشر، الفعلي أو المتخيل، «الاحساس بالشرور». يذكر مونتسكيو وضع الشعب الأكثر حرية على وجه الأرض بهذه العبارة: «تبدأ العبودية دائماً مع النعاس. ولكن شعباً لايستريح في أي وضع، ولاينفك عن تلمس نفسه، ويجد كل المواضع مؤلمة لن يكون بوسعه الاستسلام للنوم». فالحرية الإنكليزية هي يقظةشعب تجول حساسيته المفرطة دون الاستسلام للنوم. إن السعادة، ونوافق على هذا بدون صعوبة، يمكنها أن ترضى بحرية أكثر «اعتدالاً»، ولكن هذه الحرية (المعتدلة) التي تخص الملكية الفرنسية، مهددة على الدوام بالاستبداد، هذه «الإهانة» للطبيعة الإنسانية. إذا شئنا إبعاداً نهائياً للاستبداد الذي هو قدر النظام الملكي، فينبغي القبول «بحرية قصوى». وإذن لابد من قبول النتائج الأخلاقيةالناجمة عن التجارة والحرية اللتين لاتكونان في صالح السمو أو في صالح سعادة الإنسان في طبيعته[1].

كان يجب إمعان النظر في هذا الاعتراض، اعتراض الحس السليم التقدمي

(1) Ibid., XIV, 13; XIX, 27.

ضد المذهب الصارم للتقدم. يسعنا الآن صياغة محاولة التأليف (التركيب) موضوع هذه الفقرة.

هكذا إذن، لئن كان نظام الفضيلة، أو القانون يمكن أن يقال عنه بشكل مشروع أنه «متعارض مع الطبيعة»، فليس بالإمكان القول بدقة بأن نظام الحرية «مطابق للطبيعة» إذ لا يمكن لهذه (الطبيعة) أن تشكل العنصر حيث تجد الإمكانات المختلفة للحياة البشرية وحدتها. أن تصنيف النظم السياسية، وفقاً لدرجة امتثالها للطبيعة، تترك مكانها لتتابع النظامين الكبيرين، نظام القانون ونظام الحرية، نظم لا يمكن بعد الآن تسميتها بالنظم السياسية، بل سيكون من الطبيعي وصفها بالتاريخية: التاريخ (Histoire) لا الطبيعة، (Nature) هو العنصر حيث يجد النظامان وحدة تتابعهما وتنافرهما. إن التجربة الحديثة التي تكشف عن هذا العنصر الجديد ليست وحسب تجربة نتائج التجارة والحرية، بل تجربة تنافرهما، وبالتالي عدم انسجامها مع النظام السابق. في كل لحظة، تنفصل عن الماضي وتشطر العالم الراهن والمستقبل وفقاً لخط يكرر هذا الشطر، ونكتشف أنه في النسيج المُحكَم للحياة البشرية، للخيرات والشرور تركض عملية وصل (خياطة) تصل وتفصل بين إمكانين للحياة، إمكان يبحث عن خير لا يقين فيه ومعرَّض للفساد، وآخر في قربه من الضرورة يجهد لاجتناب الشرور التي صارت حساسة لها سلفاً وبشكل منهجي، ويقف في وجه الرغبة بالبحث عن الخير للانضمام إليه والسعي إلى الكمال ضرورة الهروب من الشر للحفاظ على الحياة وعلى الحرية.

يمكن أن يكون الشر الموت أو الألم، كما يمكن أن يكون أيضاً، ويكون بشكل أساسي مجرد انعدام الراحة، حيث تتلخص نتيجة الشر: ألا يمكن وضع كل الشرور في انعدام الراحة الذي ينبغي التخلص منه؟ المقصود هنا ايماءة اخلاقية وروحية تمتلك الطاقة والبساطة لأداء حركة فيزيقية وتقوم على إشاحة النظر عن القانون وعن الخير المطروحين للتعرض كلية للضغط المؤلم من جراء انعدام الراحة الذي يدفعنا إلى الأمام إلى مكان أكثر فأكثر حرية. بتصميمه على إنجاز كل

(1) Ibid, XIV, 13; XIX, 27; VIII, 8;XXIII, 11;v,11; XIII, 17;XX,2.

الخطوات الموجهة لتخليصه من انعدام الراحة ـ الاحساس بالبرد أوالشعور بالإثم ـتوقف الانسان الحديث عن رؤية شيء غير أدوات مشروعه للتحرر أو العقبات التي توقف في وجهه. لم يبق أي شيء تقدمه. إنه الإنسان الذي يركض وسيركض حتى نهاية العالم.

لم يكن رجل الدين يعرف أن زنزانته «غير مريحة». كان يمكن أن يموت من البرد دون أن يقطع صلاته بسبب ذلك. لن يحدث مثل هذا للرجل الذي نتكلم عنه. إن «تفكيره» الأهم هو في اضرام النار. ذلك هو التبادل المتواضع لما هو ضروري والحركة المحررة للتجزئة الحديثة. وبقدر ما يمتد ذلك ويُشحذ تظهر كل عناصر الحياة المتلقاة أكثر خضوعاً لقانون معاكس للطبيعة، وتظهر الأسرة والمدينة مغلقة بقدر ما تكون مغلقة زنزانة الكاهن. من كان يبتغي التكفير عن خطيئته يبتغي الآن الهروب من ازعاج الإثم، فانعدام الراحة في أقصى درجاته هو الذي ينجم عن القانون ذاته، القانون المؤلم والمعادي للطبيعة. ومن انجز تبادل الضروري، وتخلى عن حبه لضرورة القانون[1]، أنه يرى في هذه (وجوب القانون القدسي)مع الأشياء الميتة والحزينة التي تزعجه وتضايقه، والتي يتخلى عنها؛ إنه يهرب من القانون. إن الهروب من القانون يختلف عن عصيانه. فعصيان القانون يكون من الإنسان، أما الهروب من القانون يكون من الإنسان الحديث: وتجربته ذاتها في هذا الهروب.

ولان هذا الإنسان لحديث يختبر على الدوام في ذاته تتابع وتنافر الموقفين الاخلاقيين، واتجاهي الانتباه والقصد، يستخلص ضمنياً، ولكن بشكل لايقاوم، تتابع وتنافر انسانيتين مختلفتين، القديمة والحديثة، ووعي الذاتي، أي وعي كونه إنساناً حديثاً يكون عندئذوهي هذا الانشطار. وعندما يصاغ هذا الوعي صراحة وبشكل موضوعي، ينتهي إلى أن الانسانيتين المتباينتين، والمتنافرتين والمتتاليتين

---

(١) إن من يحب القانون (Loi) يتجه بهذه العبارات نحو واضع القانون: «أجد متعتي في قانونك، لن أنسى كلامك. أحسن إلى خادمك حتى أحيا في طاعة كلامك. افتح عيني، وسأنظر إلى روائع قانونك. إنني مقيم على الأرض، لاتخفي عني أوامرك. وروحي مطحونة بالرغبة في قواعدك على مدى الزمان» المزامير، ١١٩-١٦-٢٠.

Psaume 119, 16-20, trad. Osty.

توجدان وتحملان بعنصر لايمكن أن يكون الطبيعة أو القانون ويكون اذن جملة التباينات كلها واما لها: **التاريخ**.

ولكن أليست هذه الموضَعة(*)، وهذا التوكيد للتاريخ بوصفه **العنصر والضام** النهائيين منذالآن تشويه لطبيعةالتجربة الحديثة؟ إن هذه بوصفها تجربة الانقسام الا تعبر عن نفسها بنفي مزدوج حيث كل توكيد **للتاريخ** يعتم بعنف الترابط والحركة (واللعبة)؟ بالنسبة للقانون القديم القامع للطبيعة، فإن النظام الجديد مؤكِّد للطبيعة، إلا أن النظام القديم يفترض مسبقاً، وبالضرورة ممتزج بالقانون تفسيراًوتوكيداً للطبيعة. وبالنسبة للنظام القديم يريد النظام الجديد لنفسه حرية خالصة لاتنال منها أية غائيةطبيعية. فالوعي الحديث ينكر باسم الطبيعة، النظام القديم، والحياة وفقاً **للقانون**، وفي الوقت ذاته؛ ينكر الطبيعةباسم الحرية. وبالضبط ولأنه لايدركه يعطي هذا اللبس للوعي المشترك ثقته وقدرته الفريدتين على الانتشار: وبفضل الإنكار المزدوج، يحس الإنسان الحديث بنفسه بصدق بالغ وبتواضع بالغ أنه فوق الأشياء كلها ـ أكانت هذه الأشياءالقانون أوالطبيعة ـ، وفوق كل النماذج البشرية التي سبقته. ولكن ألا تبقى الفلسفةالحديثة هي ذاتها، والمنشغلة على الدوام بالكشف، وراء التقدم الذي يثير الرجل العامي، عن تاريخية على الدوام أكثر جذرية، ألا تبقى منخدعة بهذه الازدواجية الظاهرية جداً في مجمل القول. ؟

---

*) ترجمة لكلمة Objectivation التحويل إلى موضوع.

الفصل الثاني
وجهة نظر علم الاجتماع
- I -

ان الاحساس بـ«**العيش في داخل التاريخ**»، بدلاً من «**العيش في الطبيعة**» أو في الخلق، وبدلا من العيش تحت سيطرة القانون، أمر بحد ذاته واقع يفرض نفسه على الوعي الأوروبي بوصفه الواقع الأكثر تأثيرا، انطلاقا من تاريخ ما: تشحب كل السلطات الموروثة أمام ألق **الواقع** الأعظم (بالحرف الكبير Fait Majeur). ما الذي يمكن أن يقاوم «مطالب العصر الراهن»؟ لئن بيَّن مونتسكيو، بعد النصف الأول من القرن الثامن عشر، بدقة وبراعة خصائص السلطة الجديدة، فان هذه تفرض نفسها على كل الفرقاء غداة المرحلة الثورية والقرن التالي. لنقارن اللعبة الدقيقة التي يلعبها مونتسكيو على كلمتي «**يبحث**» و«**يجد**» حيث تعرفنا على البناء الفلسفي الأول لمفهوم سلطة التاريخ، واعلان لامارتين حيث يظهر بوضوح ظهور انسانية جديدة الأمر الواقع والهيبة المخيفة لوحي:

قُضِي الأمر؛ هبَّ الكلام فوق البحر؛

الفوضى تغلي، وتحضن عالما ثانيا،

وللنوع البشري، الذي يهجره الصولجان،

الخلاص في كل شيء ولم يعد موجوداً في عهدة أحد!

وأمام التماوج العارم لمحيط جديد،

وأمام تأرجحات السماء والسفينة،

أمام الأمواج العملاقة التي تندفع فوق رؤوسنا

تشعر أن الانسان أيضا يتجاوز الأعاصير

ويمضي، تحت الصاعقة وفي الظلام،

الى المدار العاصف لانسانية جديدة[1]،

بين مونتسكيو ولامارتين، عثر «التاريخ» على دعامته ووسيلة تحركه «الجميع» أو «المجتمع»، فبينما كان الانسان الاغريقي يدخل في صلة ومعرفة على طبيعته بوساطة النظام السياسي في المدينة، يدخل الانسان الحديث بوساطة المجتمع. المجتمع المعاصر، المجتمع الراهن، هاكم التاريخ وقد صار الدرب الذي تتبعه، الحقيقة التي نقبل بها، الحياة التي نتقاسمها.

صحيح ان التجارة، في تفسير مونتسكيو لها، تنصف منذ ذلك الحين بصفات سرعان ما تُسْقَط على المجتمع[2]. غير أن سلطتها ما زالت تتطلب من الفيلسوف التوضيح والشرح وعلى السياسات ان تعرف فوائدها و«تعتز بها»[3] فهي لاتتصف بالمقاومة المنتصرة التي ستسيطر على كل الفئات غداة الثورة الفرنسية. وقد أجرؤ على القول إنَّ التجارة تتحلى بأساليب مدنية ومهذبة لن يتحلى بها أبدا -الشقيقان الكبيران- **التاريخ والمجتمع**.

من الذي يعرف بدقة ما يقوله عندما يقول: سيدخل المجتمع الى قلب الحياة الحديثة. فالاحساس بالعيش «**في داخل المجتمع**» أمر مركزي في نظرنا كما هو أمر العيش «**في داخل التاريخ**»، الذي يكون تعبيره الفعال. لقد اكتشف هذا الاحساس ذاته وأُخْرِجَ في الرواية؛ وانبثق عنه نشوء علم جديد هو علم الاجتماع.

---

(١) يزود آدم سميث بشكل ما بالحلقة المتوسطة عندما يحتفل بمزايا المجتمع التجاري (Commercial Society)

(٢) ارجع الى فصلنا الثالث.

(3) De L'Esprit des Lois, XX,7.

لن نقول شيئا عن الرواية هنا، ولكننا سنسعى الى النفاذ الى معنى علم الاجتماع، معنى هذه السيرورة أو المنظور الذي يسمح ويفرض علينا قول: «من وجهة نظر علم الاجتماع. . .» حول كل موضوع.

- II -

تأسس هذا العلم، كما نعرف، بصورة رسمية في مطلع القرن التاسع عشر، وضمن ضرورة وضع نهاية للأزمة الثورية. وبينما كانت الثورة الفرنسية المشروع الأوسع اطلاقا، الذي تصوره البشر ليؤسسوا نظاما سياسيا عقلانيا يضمن لهم حقوقهم في الحريات الأساسية، فان علم الاجتماع سيضطلع بمهمة الكشف عن قانون الحتميات الاجتماعية وهكذا تشكل الثورة الفرنسية مفصلا بين مرحلتين للفكر السياسي يبدو أنهما تسيران في اتجاهين متعاكسين بشكل صارم، كما هو التناقض بين فكرة العقد الاجتماعي الحر وفكرة الحتمية الاجتماعية. يجد هذا التباين أصله جزئيا، بلا مراء في «ردّ الفعل» على الثورة الفرنسية والانحلال الاجتماعي -كما يعتقدون- الناجم عن النزعة الفردية التي جاءت بها. ولكن ينبغي ألا نغالي في أهمية ردّ الفعل هذا، والذي يكون أحيانا موقفاً «رجعيا»[1] بشكل صريح، لاكتشاف المجتمع بعد الثورة. اذا تركنا جانبا متذمري ردة الفعل ضد الثورة، نلاحظ أن اكتشاف المجتمع والحتمية الاجتماعية استقبلا بالقدر نفسه من الحماسة التي رافقت اعلان المساواة والحرية بين بني البشر. فتفتح البشرية، وهو الأمر المقصود على الدوام، ما عاد يُبْحَث عنه في البناء المقصود لنظام سياسي حر وعقلاني، بل في الفهم الطوعي للحتمية الاجتماعية وبشكل أدق التطور المنقذ، وفقا لتتابع حتمي لمراحل تطور المجتمع الانساني. يتفق كارل ماركس واغوست كومت على هذه النقطة. ان النظام البشري الجيد والعادل ليس من عمل الحرية بقدر ما هو نتيجة الحتمية الفاعلة في التاريخ وفي المجتمع.

(١) ولد الموقف السياسي «الرجعي»، كما نعرف، من «ردة الفعل» على الثورة الفرنسية. ترى المدرسة المسماة «رجعية» أو «التراجعية» (ميستر وبونالد) ان هذه الثورة شيطانية، وضعت بجنون، وعبثا، ارادة الانسان فوق ضرورات الطبيعة الاجتماعية بوقاحة لا مثيل لها.

وفي القرن التاسع عشر، كان دعاة الحرية ومتأملو الحتمية، «الليبراليون» و«علماء الاجتماع» أقل عداء فيما بينهم مما يبدو. ما من شك أن «الليبراليين» يسعون جاهدين، مع الصعوبات وخيبات الأمل التي نعرف، الى وضع وتدعيم المؤسسات الليبرالية -في فرنسا- القادرة على الدفاع عن نفسها في مقارنتها مع المؤسسات الامريكية التي تميل الى أن ترى في الليبرالية امتداد الفوضى الثورية. وهكذا يعلن كومت موافقته على انقلاب لوى -نابليون قبل اقتراح تحالف مع اليسوعيين ضد «الاندلاع الفوضوي للهذيان الغربي». ومهما كان الخلاف واقعيا وجوهريا، لابد مع ذلك من الاشارة الى ان الليبراليين يقبلون، وأكثر من ذلك ينادون بأن المجتمع الجديد، الصادر عن الثورة، تأسَّس بشكل نهائي -ينبغي فقط اكماله سياسيا-، وانه ما من عَوْدٍ ممكن الى النظام القديم، أو بشكل أعم الى مجتمع بلا مساواة؛ يوجد في نظرهم حركة لا تُقَاوَم، تقدم حتمي للجتمعات البشرية. ومهما كان الاختلاف بين كونستان، وتوكڤيل أو شاتوبريان فانهم على قناعة واحدة بأن التاريخ البشري محكوم بشكل موفق بقانون تحقيق المساواة بين الظروف بشكل تدريجي. ان الليبرالية بدفاعها عن فكرة سيرورة لاتقاوم تعمل في التاريخ وفي المجتمع تتفق مع علم الاجتماع على نقطة أساسية.

وخلال تقدم القرن، تظهر مجموعة جديدة ويتعاظم تأثيرها: الاشتراكيون. يرى هؤلاء، شأنهم في ذلك شأن علماء الاجتماع، وشأن الليبراليين، ان العنصر الاساسي للعالم البشري هو المجتمع الذي يتيمز عن الدولة وبشكل أعم، عن النظام السياسي الذي يذهب بعضهم الى حد التنبؤ بتلاشيه. ان التقارب بين ما هو أساسي في الاشتراكية وما هو كذلك أيضا في علم الاجتماع يتجلى في «الوحدة الشخصية» التي يحققها المذهبان في شخص اميل دركهايم.

وهكذا، وبعد الثورة الفرنسية، تتواصل هذه المدارس الثلاث الكبرى في الفكر السياسي -الليبرالية، علم الاجتماع، والاشتراكية- عبر مفهوم المجتمع، عبر

الفكرة ان هذا المجتمع -يختلف عن الدولة والمؤسسات السياسية- يكون موقع امتناع التاريخ وامتناع رجوعه الى الوراء، بهذا المعنى تنفذ وجهة علم الاجتماع وتهيمن على كل الفكر السياسي الحديث.

- III -

عَرَضَ دركهايم الافتراضات الأساسية لوجهة النظر هذه بشكل بالغ الوضوح. سأتناول هنا رسالته المكتوبة باللغة اللاتينية عام ١٨٩٢[1] حيث يقدِّم معلم علم الاجتماع الفرنسي بوضوح مدهش ما يميز وجهة نظر علم الاجتماع عن وجهة نظر الفلسفة السياسية الكلاسيكية:

«وعليه، حتى يكون بناء علم الاجتماع أمراً ممكناً، كان من الضروري، قبل كل شيء، أن نعين له موضوعا محددا. للوهلة الأولى ما من شيء أسهل من تذليل هذه الصعوبة. أليست الشؤون الاجتماعية موضوع علم الاجتماع، أي القوانين، العادات، الأديان، الخ؟ ولكن اذا نظرنا الى التاريخ، يبدو من الواضح أنه لم يوجد بين الفلاسفة فيلسوف واحد تصورها على هذا النحو حتى وقت قريب جدا. كانوا بالفعل يعتقدون ان كل هذه الأمور ترتبط بالإرادة الانسانية الى حد انهم ما كانوا يدركون انها أشياء حقيقية، تماما كما الأشياء الأخرى في الطبيعة، التي تتصف بخصائصها الخاصة، وبالتالي تستدعي علوما قادرة على وصفها وشرحها؛ وكان البحث عما يجب على الارادة البشرية أن تضعه لنفسها كهدف تسعى اليه أو تتحاشاه كان كافيا. ولهذا كانوا يبحثون، لا عما هي المؤسسات والوقائع الاجتماعية، طبيعتها وأصلها بل عما يجب عليها أن تكون، لم يكونوا يهتمون بتزويدنا بصورة عن الطبيعة صادقة قدر المستطاع، بل يطرحون علينا فكرة مجتمع كامل، يثير اعجابنا ويقتضي منا محاكاته. ارسطو نفسه، على الرغم من أنه أعار انتباهه للتجربة أكثر من

(1) Montesquieu et Rousseau Précurseurs de la Sociologie, Paris, M.Rivière, 1966.

أفلاطون، سعى الى اكتشاف الشكل الأفضل للمجتمع، لا قوانين الحياة المشتركة. في البداية يطرح فكرة ان على المجتمعات الا تسعى لأي غاية غير تلك التي تحقق سعادة أعضائها بممارسة الفضيلة، وان تلك الفضيلة تقوم على التأمل؛ وهو لا يضع هذا المبدأ كقانون يمثل المجتمع في الواقع لحكمه، بل كقانون عليهم الامتثال له حتى يبلغ البشر كمال طبيعتهم (....). ان الكتاب السياسيين الذين أتوا بعده تبعوا مثاله بدرجة تزيد أو تقل. سواء أهملوا هذا الواقع تماما أم تفحصوه بدرجات متفاوتة من الانتباه، جميعهم لايسعون الا الى هدف واحد: ليس معرفة هذا الواقع، بل تصحيحه أو قلبه رأسا على عقب، الحاضر والماضي لايستوقفهما: انهم ينظرون الى المستقبل، ولكن كل علم ينظر نحو المستقبل يفتقر الى موضوع محدد جيدا ويجب بالتالي تسميته «فناً لا علما»[1].

ان الاعتراض الذي يسود في هذه الصفحة المثيرة للاعجاب، هو ان وجهة نظر الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وحتى الفلسفة السياسية عموماً الى زمن قريب جداً هي وجهةنظر نشيطة أو عملية. هذا بالضبط ما يؤكده ارسطو، في مطلع كتاب «**اخلاقيات نيقوماكوس**»[2] ولكن علم الاجتماع، حتى يكون علميا حقا، حتى يكون علما خالصا يجب أن يكون **نظرية** خالصة، ليست مهمة علم الاجتماع تصور النظام السياسي المرغوب، أو النظام الأفضل، الذي يدعوه دركهايم بشكل معبرٍ «الشكل الأفضل للمجتمع»، بل تحديد وتعريف وتصنيف أنواع المجتمعات أو أنماطها. لايمكنه أن ينكر أن أرسطو يلجأ بشكل واسع للتصنيف الأكثر دقة والأكثر كمالا للصور المختلفة للمجتمع الانساني. ويقول بعد ذلك، ان أرسطو خلط أنواع المجتمع المتنوعة، مع الأشكال المختلفة للدولة، ولم يقم الا بتصنيف الأخيرة، تاركا في الغموض ما يتصل بالأخلاقيات، بالدين، وبالتجارة، وبالأسرة. وان

(1) I bid., P.29 -31.

(2) Ethique à Nicomaque, 1094 -1095.

هذه العناصر تتصل بصلات عميقة مع طبيعة المجتمعات؛ وأكثر من ذلك تكون المادة الحقة للحياة، وبالتالي، مادة علم الاجتماع[١].

ان المنظور العملي، والاهتمام بالدولة دون غيرها والميزة قبالة المجتمع يتصلان بعلاقة وثيقة. كان الفلاسفة يهتمون بالدولة قبل كل شيء، أو بالشأن السياسي عموما، لأن المجال السياسي كان يبدو لهم الموقع المحدد للفاعلية والمبادرة البشرية[٢]. ولكن يوجد هنا «خرافة» مشتركة بين الفلاسفة ورجل السياسة والمواطن العادي. وحده عالم الاجتماع تخلص منها. أية خرافة نقصد؟ من الاعتقاد بالقدرة المسبِّبة، اذا جاز لي القول، للعمل الانساني، بقدرة الانسان على احداث الجديد واحداث ما يمتنع توقعه. يقول دركهايم، في الواقع تنمو الحياة الاجتماعية وفقا لقواعد مستقلة عن ارادة البشر. لو كان الأمر غير ذلك، يمتنع امكان علم الاجتماع: «كل ما هو مادة للعلم يقوم على أشياء تمتلك طبيعة خاصة ومستقرة، وتمتلك القدرة على مقاومة الارادة البشرية»[٣] ان ما يقوم به الانسان يكون شيئا طارئا؛ اما ما يفهمه عالم الاجتماع فهو حتمي.

يكتشف عالم الاجتماع، بوصفه عالما، القوانين الحتمية، المماثلة لقوانين الطبيعة، ولكن قوانين ماذا؟ القوانين التي تسيِّر ماذا؟ وبما أن ارادة البشر وعملهم لا يقدم الا ما هو جائز، فلن يكون بوسعها ان تكون قوانين طبيعة الانسان. التي تعبر عن نفسها، كما يمكن الاعتقاد، بما يريد وبما يعمل. انها قوانين من طبيعة أخرى، عن الطبيعة الاجتماعية، انها قوانين المجتمع[٤].

لقد قادنا اميل دركهايم الى ملاحظة حاسمة، ينبني علم الاجتماع بوصفه علما مشابها وموازيا لعلوم الطبيعة برفضه عامدا، اتخاذ طبيعة الانسان موضوعا

---

(1) E. Durkheim, op.cit., P.36 -37.

(2) I bid., P. 39 -41.

(3) I bid., P.41.

(٤) ارجع الى كتاب **قواعد منهج علم الاجتماع** «١٨٩٥» الجزء الثاني من الفصل الخامس المخصص لشرح الوقائع الاجتماعية (Paris, PUF, 1956, P. 97 -111)

لبحثه . انه يريد، ويجب عليه أن يغفل هذه الطبيعة . ان علم الاجتماع بوصفه علما، وسيقال قريبا أن «**علم الانسان**» لن يوجد الا برفضه ان يكون علم الطبيعة الانسانية .

- IV -

اذا كثّفنا ما تعلمناه، نقول ان الفلسفة السياسية الكلاسيكية وربما الفلسفة السياسية بوصفها كذلك تنطلق من أفق **الفاعل**، مواطنا كان أم رجل دولة، من أفق العمل، بينما يتبنى علم الاجتماع وجهة نظر المشاهد (الملاحظ) وتكون وجهة نظر المشاهد نقية وعلمية الى حد انها لاتعترف لمن يعمل، أو لمن يعملون بأي مبادرة في الواقع وتنظر الى أفعالهم وأعمالهم بوصفها النتائج الحتمية لأسباب ضرورية . ذلك هو الانطلاق الأصلي لعلم الاجتماع والذي يحدد كل تاريخه .

فما يقوم به الفرد، وما يحدثه بارادته يكون أمرا «طارئا»، «نزوة»، أو «جوازا» حسب تعابير دركهايم . ولايكون وحسب بلا فاعلية فعلية، بلا قدرة مسببة (causatrice ou causante) بل يكون أيضا بلا مسوّغ، عاجزا عن اتخاذ مكانه في طريق معقول حقا، أي في خط علمي . ويتركز السبب كله في نظرة المشاهد، في النظرة المتدربة لعالم الاجتماع وان كل الفاعلية في المجتمع بوصفها قوة متميزة ومستقلة بشكل أساسي عن الأفعال الفردية الحقيقية التي تتآلف منها . فالعقل، أو العلم يوجد عند عالم الاجتماع، وتوجد القوة، أو العلّة في المجتمع . فعالم الاجتماع يلاحظ المجتمع : انه العقل الذي ينضم الى القوة أو السبب . ما من شيء مهم يفلت من التحالف بين العقل والسبب، الذي يكشف عن النظام الحقيقي فما وراء الفوضى، أو الاضطراب الخالي من المعنى للأفراد الذي تحركهم نزوات الطبيعة البشرية .

مؤكد انه في الاضطراب الذي نعيش فيه يقوم كل مَنْ يؤدي نشاطا اجتماعيا أو اخلاقيا، الأب في الأسرة، والعازب، والأرملة اللعوب، ومعلم السباحة، والفيلسوف، واللص، يؤدي كل منهم أفعالا لأسباب ما . كل منهم يكون قوة، أو

سببا، يعمل بسبب دوافع ما. في كل واحد منهم أكان قيصر أو جاري يكون السبب والمسوِّغ حاضرين ومختلطين. ونظرة عالم الاجتماع المدربة توضح هذا الغموض. يوجد كله بحوزة عالم الاجتماع.

أما القوة، وأما السببية فتُرْجَع كلها الى المجتمع. وتكون النتيجة بالطبع عدم وجود علاقة بين ما يصفه عالم الاجتماع أو يبرهن عليه وما يحياه البشر في واقع حياتهم، أكان هؤلاء الناس جاري أم القيصر. فهم لايجدون دوافعهم في علله وأسبابه (علل وأسباب عالم الاجتماع).

لقد أدرك علماء الاجتماع هذه الصعوبة وما كان بوسعهم أن لايدركوها، والجزء الأكبر من علمهم منشغل في السعي الى تذليلها، أو على الأقل الالتفاف عليها. انها بشكل خاص الصعوبة التي يواجهها هذا الذي يعلن انتماءه «للفردانية المنهجية». ان الجهد الأعظم في هذا الاتجاه كان بلا ريب ما أنجزه ماكس ڤيبر[1]. لقد أراد ڤيبر حماية أو تأكيد وجهة نظر الملاحظ، أو المشاهد العلمي الذي لايعير اهتمامه الا للتسلسل الموضوعي للأسباب، دون أن يلغي حق ما يحياه ويفكر فيه، ويريده الانسان في الواقع، الفرد الذي يختار بين أعمال متنوعة ممكنة ويحدث آثاراً واقعية. يعيد ماكس ڤيبر للفرد في الواقع وبأسلوب احتفالي «قيمه».

ولكن قبل أن نتساءل عن محاولات علم الاجتماع لتجاوز اعاقته من المناسب أن نبحث عن السبب الذي أدَّى الى أن يلقى مشروعه الأول بهذا العالم دفعة واحدة بعيدا جدا عن كل صدق ومحتمل، صدق يعاني من كل صعوبات العالم لبلوغه على الرغم من الرغبة الملتهبة بذلك. ان الغلواء «المنهجي» الذي يصفه والذي امتد الى «العلوم الانسانية» الأخرى، يرتبط أولا بتلك الحركة المزدوجة المتناقضة: الابتعاد المتعمد وبشكل عنيف عن كل صلة مع الواقع لتحقيق المسافة الفاصلة الضامنة لرفعة **العلم** (بالحرف الكبير)، وثم السعي الذي لايقل تعمدا ولا

---

(1) Philippe Raynaud, Max Weber et les Dilemmes de la Raison Moderne.

ارجع الى الفقرة رقم III سابقا.

يقل عنفا من أجل تغطيتها. لقد قدَّم دركهايم لنا اشارة قيمة: «إما أن الأشياء الاجتماعية لاتنسجم مع العلم، واما انها محكومة بالقانون نفسه الذي يحكم الأجزاء الأخرى للكون»[1]. وفي الواقع سواء تصورنا القانون الاجتماعي بوصفه مطابقا أو مماثلا لقوانين الطبيعة، أو بوصفه مختلفا، فان وجهة النظر الاجتماعية تتكون في داخل هذه المسافة الفاصلة المتخذة لبلوغ قانون السببية. ان عالم الاجتماع يعرف المجتمع بوصفه سببا باستخلاص قوانين الطبيعة الاجتماعية. لايمكننا المضي الى أبعد من ذلك في بحثنا دون أن ندرس بعناية مفهوم القانون الاجتماعي. حول هذه النقطة الحاسمة، ودركهايم نفسه يشير الى ذلك، يجب أن يكون مونتسكيو دليلنا وهو الذي كان الأول في وضع مفهوم القانون في مركز علم الاجتماع[2].

- V -

لنرجع اذن مرة ثانية الى مونتسكيو. بدءا من استهلال كتاب «روح القوانين» نقرأ:

> **«تفحصت أولا البشر، واعتقدت انه في هذا التنوع اللامتناهي للقوانين والعادات لم يكن خيالهم وحسب هو الذي يقودهم.**
>
> **وضعت المبادئ، ورأيت انشاء الحالات الخاصة لها كأنما تنشئ من تلقاء ذاتها، وان تواريخ الأمم لاتكون الا توابع، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، أو يرتبط بقانون أكثر شمولا»**

---

(1) OP. cit., P.38.

(٢) كان ذلك حكم أوغوست كومت من قبل: «ان ما يميز القوة الأساسية لهذا المؤلف الشهير **«روح القوانين»**، بشكل يشهد بقوة يمتنع رفضها عن التفوق البارز لمؤلفه على كل الفلاسفة المعاصرين، انه الميل المهيمن الذي يحس به في كل ثنايا الكتاب لتصور الظواهر السياسية بعد الآن بوصفها خاضعة بالضرورة لقوانين طبيعية ثابتة مثل كل الظواهر الأخرى: اتجاه بارز بوضوح، منذ البداية في هذا الفصل التمهيدي الرائع حيث نجد لأول مرة منذ الانطلاق الأولي للعقل البشري الفكرة العامة للقانون معرفة أخيراً بشكل صحيح ازاء كل الموضوعات الممكنة، بما في ذلك الموضوعات السياسية».

(47e Leçon du Cours de Philosophie Positive)

ان نقطة الانطلاق لدى مونتسكيو هي «التنوع اللامتناهي» للشؤون البشرية. انها نقطة انطلاق علم الاجتماع والعلوم الانسانية عموما؛ ولا شيء يخص الانسان يكون غريبا عنها؛ فلن تتردد في دراسة «رمزية الغمد الذي يغطي قضيب الرجل في منطقة الأورينوك -العليا (Haut -Orénoque)، أو «الاحساس باللامتناهي على ضفاف بحيرة تشاد». يأخذ دركهايم على ارسطو، يأخذ عالم الاجتماع على الفيلسوف، الكلام عن الانسان عموما، أو عن الطبيعة الانسانية عموما، بـ«اهماله الواقع كليا»، شؤون البشر اللامتناهية التنوع. ان ترجمة مرهفة لهذا النقد ستقدم الفلسفة مع بحثها عن العام والكلي بوصفها تعبير مجتمع خاص -على سبيل المثال «الغرب التقني»، ليس بالفعل أقل خصوصية من «نامبيكوارا» الامازون أو «سيمارانغ» جاڤا. ولكن ما يُهْمَل غالبا، مع أنه يقفز الى النظر في سطور مونتسكيو التي جئت على ذكرها، هو أن عالم الاجتماع لايشدد على هذا التنوع الا ليمحيه: ان الوقائع الخاصة في نهاية المسيرة العلمية، مهما بدا تنوعها في البدء، لن تكون بعد ذلك الا حالات خاصة لقوانين عامة. هل سنقول ان عين عالم الاجتماع لا تلاحظ التنوع الا لأنه يروّعها؟ أم ان تأكيد التنوع ليس الا أداة جدل في النقاش المعقود مع الفيلسوف؟ ينبغي، على أية حال، التمييز بين زمنين في مسيرة عالم الاجتماع. في الأول، يشير الى التنوع البشري ويشدد عليه لينزع كل امكان لقبول طموح فيلسوف الى الكلية، الفيلسوف الذي يزعم امكان استخلاص الخصائص الأساسية لطبيعة الانسان، أو المفاصل الأصلية لشرطه الانساني؛ في الزمن الثاني، يلغي، أو يجرد هذا التنوع من كلّ جوهرية باستخلاص القوانين العامة التي تنتثني لها كل الحالات الخاصة وهي على هذا النحو تدير عمل الجماعات الانسانية.

في الانتقال من الفلسفة الى علم الاجتماع، لاننتقل من الشمولية المجردة والرتيبة الى الواقع المحسوس والمتنوع، ننطلق من الكلي -بوصفه طبيعة الانسان، أو شرطه، أو «وجوده» -الى العام- بوصفه قانونا تنثني له الحالات الخاصة. والواقع الخاص هو محور هذا الانتقال: بدحض الكلي يصير حالة خاصة تستدعي شمولية القانون، ولايمكن لهذا الواقع القيام بدور المحور الا لأنه يعقد مع الكلي

وفقا للفلسفة علاقة مختلفة كليا عن تلك التي يعقدها مع الكلي وفقا لعلم الاجتماع. دون أن نتعرض هنا الى المسائل الأكثر وعورة للأونطولوجيا، يمكننا ابداء الملاحظة التالية. في الفلسفة الكلاسيكية على سبيل المثال يكون الكلي الذي هو الطبيعة الانسانية حاضرا في العالم الانساني في كل حالة خاصة -الفرد، لكن أيضا العمل، النتاج الحدَث-، ويكون موجودا بشكل بارز وبالشكل الأسمى عندما وضع في ظرف القيام بعمل، باحداث آثاره النوعية في العدالة والسعادة، أي عندماتأسس نظام سياسي «يمتثل للطبيعة»، سنقول، باستعارة لغة ارسطو التقنية أن الكلي هو في آن معا سبب صوري وسبب نهائي للخاص. وفقا لنظرة عالم الاجتماع الذي يكتشف القانون العام الذي سيضمن الحالات الخاصة، يكون الكلي سبب الجزئي بمعنى مختلف تماما، بمعنى صار ضعيفا جدا كما يبدو. ليكن، على سبيل المثال، القانون الذي يبدو أساسيا لدركهايم، والذي اكتشفه مونتسكيو (في رأيه) دون أن يكون بعد قادرا على صوغه بكل دقته ويستخلص منه كل نتائجه، القانون الذي ينص على أن صور المجتمع -المؤسسات، والعادات، والقوانين -ترتبط بحجمه. لنسلّم بأنه تم التحقق من هذا القانون، كما يؤكد ذلك دركهايم. من الواضح في الوقت ذاته ان حجم المجتمع لايكون حاضرا ولا «مسببا» في كل مجتمع كما تكون الطبيعة السياسية للانسان في المدينة الارسططالية. يشير دركهايم الى ذلك بوضوح: انه سبب في «**التباينات**» بين المجتمعات. ويعني هذا انه: يكون «**فقط**» سبب التباينات. لعل بامكاننا القول: يكون حجم المجتمع السبب الرئيسي للتباينات بين المجتمعات. ولكن، «مع تساوي كل الأشياء الأخرى»، يعني هذا بأن: المجتمع والانسان الاجتماعي بكونهما معطيات، أو يعني أيضا: الانسان بصفته ما هو في طبيعته. فوضع القانون العام يفترض كلا يستعيده من بحثه. وعندنا، في المثال الذي يوجد أمامنا، لايمكن القول انه «الحجم» هو «سبب» أو «مصدر» الا بمعنى ضيق، في تسبيبه للاختلاف بين المجتمعات، لن يكون الا سببا ثانويا يفترض سببا أوليا ويرتبط به -السبب الأول، السبب الذي لايكون سبب المختلف بل المماثل، السبب الذي يكون سبب التشابه، السبب الذي يكون شرط كل الفروق ويجمعها مع بعضها هو: انسانية الانسان ذاتها. الا يتحتم علينا القول ان السببية الثانوية التي سلط عليها القانون الاجتماعي الضوء تفترض السببية الأولى للكلي البشري الذي يسائله الفيلسوف؟

ربَّما نعترض انه في كل بحث في العلوم الانسانية، تكون انسانية الانسان مفترضة بالبداهة؛ واننا اذا تركنا الفلسفة تعيد اجترار الشيء نفسه (تحصيل الحاصل)، فان العلوم الانسانية، وبشكل خاص علم الاجتماع تمضي الى اكتشافات أقوى. ربما، يمكن أيضا اننا نظهر هنا ازدراءً لامسوِّغ له للتكرار. وبعد كل شيء ما الانسان، المنهمك ليكون ما هو، وقول ما يعتقد به ويعرف ما يقول، والراغب دوماً «بقول نفسه» بشكل أدق، الا تكراراً حياً ومتأججاً؟

يشبه البحث العقلي أصلا معركة البشر اذ من الخطر أن نترك وراءنا هدفا أساسيا لم نتناوله، ولم نسائله. لن يتوقف هذا الامتناع عن المساءلة، أو هذه الازاحة، عن أن يكون هاجس البحث اللاحق بوصفه في آن معا مبدأ طاقة وانعدام اليقين. ان من يرفض طرح السؤال الأساسي ويستمر مع ذلك في البحث، فسيطرحه على الرغم منه، دون أن يتعرَّفه، بقلق، وارتباك يجهل أصله. ان السؤال الأول لكلية الانسان ليس غائبا عن علم الاجتماع؛ أُسيء فهمه ويمكن التعرف عليه يصبح في علم الاجتماع السؤال عن كلية القانون، ويغذى فيه البحث عن القانون الأكثر شمولا.

ان مونتسكيو ودركهايم مهتمان جدا باخضاع تنوع الحالات لوحدة القانون، قانون يكون أكثر فأكثر، توحيدا، أكثر فأكثر شمولية. ونتيجة لذلك يجهد كلاهما في تقليص دور المصادفة الى الحد الأدنى. حول هذه النقطة، كان عالما الاجتماع واضحين الى حد التشديد[1].

---

(١) كتب مونتسكيو في مؤلف سابق لكتاب «روح القوانين»: «ليست الثروة هي التي تسيطر على العالم: يمكن سؤال الرومان عن ذلك، هم الذين حصلوا باستمرار لم ينقطع على الخيرات عندما حكموا على صعيد ما، وتتابع لم ينقطع من النكسات عندما سلكوا دربا آخر. توجد أسباب عامة، معنوية أو مادية، تعمل في كل ملكية، نرفعها، نحافظ عليها، أو نقضي عليها، ونخضع كل الأحداث الى هذه الأسباب، واذا أطاحت معركة بالمصادفة، أي سبب خاص، بالدولة، فثمة سبب عام يؤدي الى موت هذه الدولة بمعركة واحدة بكلمة واحدة يستجر الأسلوب الأساسي كل الاحداث الطارئة «نظرات حول أسباب عظمة الرومان وانهيارهم، الفصل١٨» يدفع دركهايم الفكرة الى نهايتها: «نتيجة للظروف التي يوجد فيها لامجتمع، فانه من المحتم على الحياة المشتركة ان تتخذ بالضرورة شكل محددا، وان القوانين هي التي تعبر عن هذا الشكل، انها تنتج اذن بالضرورة ذاتها من هذه الأسباب الفاعلة. فان نحن رفضنا ذلك يترتب علينا القبول عندئذ ان معظم الاحداث الاجتماعية، وبشكل خاص الأحداث الأكثر أهمية، تكون بلا سبب بشكل مطلق» (مونتسكيو وروسو، مرجع ذكر سابقا).

فالتأكيد على السببية الاجتماعية يتطابق مع رفض المصادفة. صحيح انه اذا رفضنا اعطاء دور سببي لانسانية الانسان، وازدرينا قول الشيء نفسه عن طبيعة الانسان، واذن اذا تخلينا عن المبدأ المكوِّن والجامع الأكثر سعة، فان علينا من جراء ذلك احكام سلسلة المعقولية. وعندئذ بالفعل اما أن يكون العالم الاجتماعي محكوم بسببية صارمة، أو انه غموض خالص يمتنع على كل علم. فإما ان يسلط عالم الاجتماع الضوء على العلاقة السببية الضرورية، وإما ليس لديه ما يقول بشكل علمي بالمعنى الدقيق. بالمقابل من يكل السببية الرئيسة للطبيعة البشرية، لانسانية الانسان ذاتها، كما قام بذلك الفلاسفة والمؤرخون حتى القرن الثامن عشر، كما لايزال يقوم بذلك في الحقيقة كل الناس من أكبرهم الى أصغرهم، من أخرقهم الى أكثرهم خبرة عندما لاينظر شخص ما الى أبعد من أنفه، فانه يترك دورا واسعا للمصادفة. مثالان يجعلان محسوسا التضامن بين سببية الطبيعة البشرية وبين المصادفة (أو سببية المصادفة) من جانب وبين سببية المجتمع ومبدأ الحتمية الصارمة (أو رفض المصادفة) من جانب آخر.

فان نحن، على سبيل المثال، نسبَنا مقاومة الانكليز عام ١٩٤٠ الى روح تشرشل العظيمة، فاننا ننسبها أيضاً في الوقت ذاته الى المصادفة: كان وجود رجل مثل تشرشل في موقع العمل «حظا» عظيماً في تلك الفترة. ليس من الضروري، كي نفهم سنة ١٩٤٠، أن «نبحث عن سبب تشرشل»: فتشرشل هو السبب. وتكون طبيعة الانسان هنا في آن معا سببا أولا، وسببا محدودا. ومنه، النتائج التي تنتجها هي في الوقت ذاته معقولة كليا، وكليا غير ضرورية، بمعنى انها طارئة تماما. والعكس، اذا نسبنا، على سبيل المثال، هزيمة روبسبيير، في ٩ ترميدور، الى المطر الذي شتت أعوانه، نضع بذلك طبيعة الانسان في وضع سبب طارئ، وهذه المرة على مستوى بالغ من التفاهة: ان البشر، وان كانوا وطنيين وأفاضل فانهم يكرهون البقاء تحت المطر. ان سببية المصادفة لاتعمل بدون دعم سببية طبيعتنا. وهكذا بما ان أرفع سببية للبشر لاتزيد عن كونها مصادفة، فان أكثر المصادفات تفاهة تستدعي الطبيعة الانسانية.

اذا سعينا الآن الى اعطاء «تفسير سوسيولوجي» لسلوك انكلترا سنة ١٩٤٠ (تاركين جانبا هذه المرة الجنود ولكنهم أكثر من أي مجموعة أخرى في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل) حظوا باهتمام علم الاجتماع، سنذكر على سبيل المثال «البنية الاجتماعية المنظمة» لهذا البلد، ذات الاستعداد الخاص لحماية فضائل فلّها «انعدام النظام» في فرنسا. ولكن العلاقة بين البنية الاجتماعية والسلوك السياسي والعسكري لابد وأن تكون عندئذ علاقة ضرورية (حتمية). لئن لم تؤدّ الأولى الى الثانية بحتمية الضرورة، فلن يوجد البتة تفسير اجتماعي. ونكون ببساطة أمام آراء صائبة بدرجات متفاوتة، يمكن أن ندعوها «اجتماعية»، اذا تمسكنا بذلك ولكن ليس لها معنى، أو من صدق الا في اطار تفسير من نمط آخر؛ فهي لاتشكلْ تفسير علم اجتماع علمي. لئن تحقق وجود العلاقة السببية، سيستنتج عالم الاجتماع انه، اذا أخذنا في الحساب بناهم الاجتماعية، لن يكون بوسع الانكليز الا رفض الخضوع للعدوان ولمحاولات هتلر في اغرائهم.

ليس هنا موقع الحسم بين التفسيرين، أو بين نوعي التفسير. فمعركة انكلترا ليست موضوع بحثنا. ولكننا نرى بأي معنى لايكتفي التفسير الاجتماعي بذاته كما يكتفي التفسير بطبيعتنا. ان «البنية الاجتماعية المنظمة» لانكلترا عام ١٩٤٠ لايمكنها أن تكون السبب الأول كما يمكن أن تكون طبيعة تشرشل النبيلة. فهي بدورها لها سبب، على سبيل المثال، حجم المجتمع في زمن الملك جورج الثالث، أو حكم الممالك السبع الساكسوني*، الذي بدوره يصدر عن سبب... لاريب انه ينبغي التوقف، كما لاحظ ذلك ارسطو في سياق آخر، ولكن لِمَ التوقف عند هذا السبب

* م حكم الممالك السبع الساكسوني (heptarchie saxonne): اسم يطلق على الممالك السبع الذي أسسها الجرمن في بريطانيا العظمى.

بدلا من غيره؟ هل التوقف ممكن، مذ لايمكن فهم العالم البشري الا بوصفه تسلسلا سببيا بلا سبب أول؟ أم نبني **نظام المجتمع** (Système de la société). النظرية العامة التي تنشر بشكل واف شبكة النتائج والأسباب وتشرح كل ما يهم شرحه عن العالم الاجتماعي؟ ههنا لاشيء يوقف سرعة حركة ذهننا.

سيقال انني أغالي في ضرورة الضرورة في محاجة علم الاجتماع، وعندما أقدم النصوص الأوضح لدركهايم، سيقال ان هذا العلم ترك صرامته الأولى. صحيح ان ما تقدمه الأدبيات المدعوة «اجتماعية» عمليا في الغالب انما هي «أسباب» لاتسبب حقا، أو حتما، على كل حال لاتسبب بمفردها، بل وحسب بتعزيز الشروط، والأسباب ذات العلاقة، الاضافية والتكميلية. ولكن لانرى كيف يمكن لعلم الاجتماع الافلات من الدقة الدركهايمية دون أن يفقد من جراء ذلك طموحه العلمي. لنقرأ المعلم مرة أخرى:

«نظرا الى الشروط التي يوجد فيها المجتمع، فان الحياة المشتركة لابد وأن تتخذ حتما شكلا معينا؛ والقوانين هي التي تعبر عن هذا الشكل؛ وتنتج اذن بالحتمية ذاتها من هذه الأسباب الفعالة. فان رفضنا ذلك، يجب القبول عندئذ أن معظم الأشياء الاجتماعية وبشكل أساسي أهمها تكون بلا أسباب بشكل مطلق»[1].

يمكن ادراك القلق في الكلمات الأخيرة. هنا يكون رهان الصدق، وامكان وجهة النظر الاجتماعية. رأينا ان خطأ ارسطو، هو «خوفه»، الذي هو أيضا خوف رجل الدولة وخوف المواطن العادي، خوف كل الناس باستثناء عالم الاجتماع، هو منح الانسان الدور الصلف بوصفه سببا، الأمر الذي يجعل ممتنعا كل علم يكون الانسان موضوعه. ولكن لماذا؟ ألا يصلح مبدأ السببية في الاتجاهين، الا يمكن

(1) I bid.

للعلم التحرك من السبب الى النتيجة ومن النتيجة الى السبب؟ الأمر ليس كذلك وعلم الاجتماع أدرك ذلك جيدا. اذا نظرنا الى الانسان بوصفه سبباً، فسيكون العديد من النتائج الممكنة، وسيكون سببا غير محدد. ان هذا اللاتحديد الذي يثير دركهايم، لن يزاح، والسببية في البشر لن تتحقق الا بوساطة ذكاء الانسان وحريته. ومذ يوضع الانسان في وضع المستبد، نأخذ على العالم الانساني وجهة نظر غير وجهة النظر السببية: يُعْتَبر الانسان بوصفه عاملا يجابه عدم يقين المستقبل. يكون مثل هذا العامل بطبيعته -المتلقي لـ«علم عملي»، أو لـ«فن»[1]، ولايمكنه أن يكون موضوع علم سببي، موضوع نظرية خالصة، الى انسان يتجه الى العمل أو الى انسان نعتبره سببا، نعتبره بشكل أساسي بوصفه انسانا يمكنه أن يعمل، لايسعنا في الحقيقة أن نقدم له سوى «نصائح» تتفاوت في مدى معلوماتها، صائبة وضاغطة، بعيدا عن امكان اسكاته في سلسلة سببية ضرورية. وبالمقابل، اذا اعتُبِر الانسان نتيجة، يختلف كل شيء، ولم يعد يوجد عدم يقين واقعي بل يوجد وحسب صعوبة علمية: على الملاحِظ، على المشاهِد، على العالم أن يؤشر بوضوح الى السبب وله الحرية أن يضع في السبب وضوحا أكبر ووحدة أكبر مما يضع في النتيجة؛ في الحقيقة هو حر في تعيين السبب الذي يريد، شريطة أن ينشر قوله الضرورة السببية، أي تقدم مظاهرها. تلك هي عملية القلْب التي أنجزتها وجهة النظر الاجتماعية. لكي يمكن للظاهرة الانسانية أن تكون موضوع علم، يجب ويكفي أن تكون القوانين الاجتماعية عامة وضرورية. والشرط الضروري والكافي لمثل هذه القوانين، هو أن يكون الانسان ملزما بشكل صارم بعمل ما يعمله كما يعمله بدلاً من أن يكون المصدر الحر، الحر بطبيعته في أعماله وانتاجه. تحت نظرة علم الاجتماع، لم يعد الانسان يظهر كسبب، بل كنتيجة، لم يعد يظهر بوصفه مسبِّبًا بل بوصفه مسبَّبًا.

---

(١) ارجع إلى نهاية دركهايم في الفقرة الثالثة.

- VI -

في كتاب «روح القوانين» يظهر الانسان للمرة الأولى تحت هذه الاضاءة. إليكم كيف يعبر مونتسكيو عن ذلك:

«تحكم البشر أمور عدة: المناخ، والدين، القوانين، ومبادئ الحكم، وأمثلة الماضي، الأعراف وآداب السلوك ومنها تتكون روح عامة وتصدر عنها.

وبقدر ما يطغى أحد تلك الأسباب تتراجع أمامه الأسباب الأخرى. فالطبيعة والمناخ يسودان تقريبا وحدهما عند الشعوب المتوحشة، وتتحكم آداب السلوك بأهل الصين، أما اليابان فتستبد بها القوانين، كانت العادات في الماضي تقدم اللون في لاسيدومونيا وكانت مبادئ الحكم والعادات القديمة تمنح روما صورتها».

ان هذه السطور، التي تكوِّن وحدها فصلا من كتاب **«روح القوانين»**، الفصل الرابع من الكتاب التاسع عشر بعنوان: **«عما هي الروح العامة»**، سطور مدهشة. ويمكن القول انها غير عادية، لنتمعن بالكلمات الأولى والتي تبدو بلا قيمة، وحتى بلا ضرورة: **«تحكم البشر أمور عدة»** يقدِّم البشر دفعة واحدة بوصفهم منفعلين أكثر من كونهم فاعلين. هذه الصيغة الحيادية بشكل متعمد ودقيق توحي بتساوي القيمة، أو بغياب القيمة بين الأشياء التي تحكمهم[1]. وفي التعداد التالي، وضعت الأشياء كلها على المستوى نفسه، المناخ على مستوى مبادئ الحكم. تحكم المبادئ البشر كما يحكمهم المناخ. وهكذا، أعمل في مناخ بارد جدا، وعليَّ أن أعمل بدأب من أجل البقاء: فالمناخ «يحكمني». ولكن في جزيرة مشمسة، تأمرني الحكومة بالذهاب من أجل المشاركة في حصاد قصب السكر بينما أنا عازف قيثارة، على سبيل المثال، عندئذ أكون «محكوما» «بقوانين الحكومة». ان المنظور في صوغه هذا بشكل مؤسَّس من قِبَل مونتسكيو يميل الى محو الدور النوعي

---

(١) نعرف ان القاعدة الأولى والأكثر أساسية، في علم الاجتماع هي: «النظر الى الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء». ارجع الى الفصل الثاني من كتاب **«قواعد المنهج في علم الاجتماع»**، مرجع مذكور.

والبارز للنظام السياسي كما كان القدماء يفهمونه، فـ«القوانين» و«مبادئ الحكم»، ليست الا مرجعيتين من المرجعيات العديدة التي «تحكم البشر». ههنا ومنذ ذلك الحين تتجلى بشكل واضح، وحتى بشكل مثير، تلك السمة الأساسية من وجهة نظر علم الاجتماع، والتي شددنا عليها آنفا في مَعْرِض شرح نص دركهايم[1]: نجهل عن قصد العامل الانساني الفعلي. في الصياغة الافتتاحية عند مونتسكيو دُفِعَت السمة الى درجة الغرابة، اذ من الواضح جدا انه بنظر الانسان العامل، بنظر الانسان الحي، لا يتساوى الشيئان البتة: تلقي «الأوامر» من المناخ، والذي لايدركه اطلاقا بصفته امراً، وتلقي «الأمر» من الحكومة، أو بشكل عام من انسان أو من مجموعة من الناس. وهكذا كانت حركة مونتسكيو الأولى ازالة التمييز الذي يهم البشر أكثر من أي شيء آخر، التمييز الذي يقرونه وينشؤنه بين الكائنات المتصفة بالذكاء والارادة وبين الموجودات المحرومة منها.

«الأشياء» المتنوعة التي «تحكم البشر»، نقولها اليوم بصيغة أكثر تجريدا: الابعاد الاجتماعية المتنوعة موضوعة اذن على المستوى نفسه. آثارها المتجمعة، نتيجة خليط تأثيراتها، ذلك ما يصف كل هيئة سياسية بتشكيلها لما يدعوه مونتسكيو «الروح العامة» التي تتصف بها. وبما انه لايوجد كما يظهر رتبوية طبيعية يمكن تمييزها بين «الأشياء» المختلفة، فان «الروح العامة» تتجدد بوصفها مجموعة قوى أو نميل الى القول انها خليط كيميائي بالوزن النسبي أو النسبة التي تسود بين العناصر المتنوعة. يُنشأ هذا التناسب في نهاية تحليل علم الاجتماع، عندما يكون عالم الاجتماع قادرا على استنتاج، ان هذا المجتمع يحكمه الدين، وذاك المجتمع الآخر تحكمه أعراف الأجداد.

ندرك ان مثل هذا التحليل، بالضبط تحليل علم الاجتماع وليس تحليل الفلسفة، تحليل علمي، لاميتافيزيقي أو ايقاني لايفترض أي حكم يخص، على سبيل المثال، موقع الدين في الوجود الانساني بشكل عام، كما لايفترض حكما

---

(١) ارجع الى الفقرة الثالثة.

يخص حقيقته أو حقيقة دين من الأديان ويمضي الى استبعاد مثل هذا الحكم. ان مطلب الحياد العلمي (الموضوعية) يضع هنا العالم أمام صعوبة ينبغي تحديدها بدقة. فعالم الاجتماع، الذي يعتقد طوعا انه عاجز عن قول أي شيء عن حقيقة، المسيحية، أو الاسلام في أي شكل من أشكالهما على سبيل المثال، أو بشكل عام عن مكانة الدين في حياة البشر، يعتقد ويريد نفسه بالمقابل، قادرا على استنتاجات علمية، أي استنتاجات بُرْهِن عليها بشكل دقيق عن دور المذهب الكالڤيني في النمو الاقتصادي للغرب[1]، أو دور المذهب الشيعي في التاريخ الاجتماعي والسياسي لايران. ولأنه لايريد قول الكلي أو العام فانه يريد ويعتقد بأنه قادر على البرهنة في الشيء الخاص (أو الجزئي). يبدو هنا وكأنما من لايتمكن من القليل يتمكن من الأكثر. أم انه يجب الاعتقاد بامكان معرفة الخاص بدون معرفة سابقة، أو على الأقل معرفة متلازمة مع الكلي أو العام؟ وسيجيبون ان عالم الاجتماع، لن يتوقف عند الخاص وانه هو أيضا يتطلع الى معرفة كلية، ولكنها كلية من نوع جديد والتي تعبر عن نفسها، كما أشرنا الى ذلك نحن أنفسنا في الفترة الخامسة، ليس بوجود الكلي في الخاص، بل بالقانون العام الذي تنضوي تحته الحالات الخاصة. لِيكنْ، ولكن كيف نعمل من أجل وضع مثل هذا القانون الكلي، من أجل بلوغ تلك الكلية الجديدة؟

اعتقد انني أستطيع بشكل أولي جدا، أن أقدم ميلاد المسيرة الجديدة على النحو التالي:

في مجتمع ما، أو هيئة سياسية معطاة، نلاحظ الحضور الفعال لدين ما، على سبيل المثال الاسلام، ولتنظيم أسري، تعدد الزوجات ولنمط سلطة سياسية استبدادية، وفي مجتمع آخر، نلاحظ الحضور الفعال لدين آخر، وليكن المسيحية، وتنظيما أسريا آخر، وليكن الزوجة الواحدة، ونمطا آخر من السلطة السياسية ولتكن الملكية المعتدلة. تثير هذه الملاحظات فينا بالطبع جملة أسئلة. «بالطبع»،

---

(١) ارجع الى كتاب ف. ريتو، ماكس ڤيبر، مرجع مذكور ص. ٣١.

تعني أن: ذهننا الذي بطبيعته يرغب بالمعرفة[1] يطرحها تلقائيا، وبشكل لايقاوم. هذه الأسئلة التي تلاحقنا، هي نفسها التي تدرسها الفلسفة الكلاسيكية، بوعي أكبر لتعقيدها، أو اذا شئنا، يدرسها الفكر السابق للمعرفة العلمية. على سبيل المثال: الاسلام أم المسيحية، أيهما الدين الحق؟ أم هناك دين ثالث، أم لايوجد دين البتة؟ تعدد الزوجات أم الزوجة الواحدة، السلطة الاستبدادية أم الملكية المعتدلة، ما هو التنظيم الأسري أو السياسي الأكثر تطابقا مع الطبيعة، أو اتجاه الانسان أو حقوق الانسان؟ أم أن هناك تنظيم ثالث؟ لايطرح عالم الاجتماع أيا من هذه الأسئلة. انه يطرح سؤالا مختلفا تمام تمكن صياغته على النحو التالي: هل يوجد بين الاسلام، وتعدد الزوجات، والاستبداد السياسي علاقة تواجد وتناسب متنظمة، قانون سببية متبادلة حتمية مثل حتمية العلاقة بين المسيحية والزوجة الواحدة وحكم الملكية المعتدلة، أو أيضا بين دين ثالث، وتنظيم الأسرة والنظام السياسي وهكذا الى ما لانهاية؟ لئن كان مثل تلك العلاقات أو تلك القوانين ممكنة ويمكن ملاحظتها بالفعل، يكون بمقدورنا ترتيب تنوع عالم الانسان ونحدد بفضله «نماذج» مجتمع. هكذا يعمل مونتسكيو في كتاب «روح القوانين» انه الفيلسوف الأول الذي تبنى هذه السيرورة وبذلك يكون أول عالم اجتماع

ولكن مثل هذا التركيز للانتباه العلمي، أي انتباهه المشروع، للعلاقة المميزة لنموذج مجتمع، التي نلاحظها بين الاسلام، وتعدد الزوجات ونظام الحكم الاستبدادي، وبين المسيحية، والزوجة الواحدة ونظام الملكية المعتدلة، بين ذاك الدين، وذاك التنظيم الأسري، وذاك النظام السياسي، نترك في الظل، أو بالأحرى نعتِّم بالضرورة، باستبعادنا من البحث العلمي المشروع، على الصلة الأكثر طبيعية، اذا جرؤت على القول، والأكثر أهمية والتي تسود بين الاسلام والمسيحية بوصفهما دينين، أو بوصفهما شكلي حياة وفكر يزعمان انهما يقدمان السبيل لبلوغ الاله الحق، بين تعدد الزوجات والزوجة الواحدة بوصفهما تنظيمين أسريين يجب على كليهما الاستجابة لحاجة استمرار النوع ورغبة سعادة كل من

---

(١) ارسطو، الميتافيزيقيا.

الجنسين؟ بين النظام الاستبدادي والملكية المعتدلة بوصفهما شكلين سياسيين تلزمنا مقارنتهما بطرح سؤال النظام السياسي العادل. انه في تركيز انتباهه على العلاقة، يفقد الذهن تذكر السؤال الأكثر جوهرية والذي يخص المعنى الانساني لكل من العناصر التي يفترض ربطها ببعضها. وفي داخل نموذج يظهر مجمل الابعاد المختلفة بوصفه نظاما، الى حد ان كل نموذج ينتهي الى التشابه مع نوع حيواني، مختلفة عن الأنواع الأخرى وبدون أي تواصل بينها[1]. ان النزعة الضرورية في علم الاجتماع، وفي الانتروبولوجيا، في العلوم الانسانية بشكل عام هي اعتبار ان «المجتمعات»، أو «الثقافات»، أو «الحضارات» تكون مجموعات مغلقة وتمتنع المقارنة بينها بشكل جوهري.

نجد هنا توكيد وأكثر من ذلك تنظيم السمة التي أشرنا اليها في الفقرة الخامسة بشرح الدور الذي ينسبه دركهايم لحجم المجتمع: ان علم الاجتماع هو علم ما هو مختلف بوصفه مختلفا. وانطلاقا من ذلك يعمل في الخط المعاكس للفلسفة التي هي علم الكلي، وأيضاً في الخط المعاكس لتعريف العلم بوصفه علما. والمثال الذي جئنا على دراسته يدفعنا الى حد التساؤل اذا كانت القضية التي صغناها آنذاك: يفترض علم الاجتماع انسانية الانسان دون أن يسائلها ليست قضية خجولة جدا أو مسايرة جدا. في الواقع، هذا العلم المنهمك بتصنيف الانماط الاجتماعية، وبالتالي جرد المجموعة اللامتناهية للفوارق بينها، الى درجة انه بامكاننا ويجب علينا أن نتساءل ما اذا كان لايزال من المشروع له أن يتكلم عن«الانسان الاجتماعي»، ما اذا كانت المجتمعات التي يدرسها مازالت تشترك في كونها مجتمعات انسانية. سيكون من الأدق بلاريب، والقول الدقيق الوحيد ان: الفارسي، أو الغربي، أو البدائي، أو العامل المختص، والعضو في الطبقة الاجتماعية فوق المتوسط، أو الباحث في

(١) «لقد فهم مونتسكيو بشكل مثير للاعجاب بالفعل بأن طبيعة المجتمعات ليست أقل تماسكا وصمودا من طبيعة الانسان وانه ليس من الأسهل نقل المجتمعات من نقل الكائنات الحية من نوع الى آخر» (دركهايم، مونتسكيو وروس، مرجع مذكور).

المركز الوطني للبحث العلمي، والمقيم في مستشفى الأمراض العقلية وهكذا الى ما لانهاية، بالاشارة دائما الى الموضوع المدروس من خلال اختلافه. كيف عندئذ يمكن لعالم الاجتماع، ان يتكلم عن علمه بوصفه علم الانسان وهو مطمئن البال.

- VII -

قد تقولون اننا نضفي صفة درامية على الصعوبة، وان مهمة الأدوات المفهومية لعلم الاجتماع ومبرر وجودها هو بالضبط التحكم بهذا التنوع، وبالحيلولة دون صيرورتها حقا لامتناهية. أليس هذا بالضبط ما يضطلع به القانون العام؟ لو كان عالم الاجتماع يواجه تنوعا خالصا، دون وسائل «عامة» بحوزته، سيحال الى وضع انسان أصيب بفقدان القدرة على الكلام والكتابة؛ اننا نشهد على أن الأمر ليس على هذا الوضع. انه يعرف كيفية استعمال الأبعاد الجامعة، ويجمع وقائع عديدة في فئة التأثير السكاني في الاقتصاد، على سبيل المثال، أو تأثير السياسة والدين في الوضع السكاني، أو تأثيره في الاقتصاد، وتأثير الاقتصاد في الوضع السكاني، أو السياسي، أو الديني. هل يقوم مونتسكيو بغير هذا في كتاب «**روح القوانين**»؟ لا نرى هنا شيئا لايمكن قبوله، أو وحسب شيئا مزعجا للعقل. أو ينبغي حقا الايحاء بشكل متأثر ان علماء الاجتماع المجتهدين والدقيقين يهددون وحدة النوع الانساني؟

لن أستعيد هنا التمييز الذي أشرت اليه بين الكلي لدى الفيلسوف الكلي لدى عالم الاجتماع. اكتفي بالتذكير ان علم الاجتماع هذا يتصف بقدرة ضعيفة على التفسير السببي واذن بقدرة ضعيفة على دمج وتكامل التجربة الانسانية. سنحاول تحديد صعوبة عمل عالم الاجتماع عن كثب.

لنفترض اننا لاحظنا، في مجتمع ما، علاقات سببية متبادلة، بين عدة أبعاد اجتماعية على سبيل المثال، تأثيرالوضع السكاني في الدين، وتأثير الدين في الوضع السكاني، أو أيضاً أثر المؤسسات السياسية في التجارة، وأثر التجارة في

المؤسسات السياسية في كل هذه العلاقات السببية ما هي العلاقات الأهم، الأكثر حسما، الأكثر كلية؟ ان الحركة الطبيعية للاستقصاء في علم الاجتماع، كما تشير اليها النصوص التي ذكرت من دركهايم ومونتسكيو هي البحث عن القوانين الأكثر شمولا، والأسباب الاجتماعية الأكثر تسببيا، اذا جاز لي القول. فالنزعة الطبيعية لعلم الاجتماع ستكون اذن في طرح مسبب اجتماعي «في المرجع الأخير». انه حال الماركسية بشكل بارز التي، كما نعرف، تجعل من «القوى المنتجة» ومن «علاقات الانتاج» مسبِّب بنية حياة لكل المجتمعات في المرجع الأخير. عديدون علماء الاجتماع الذين أخذوا على ماركس الخروج هكذا من الحدود الابستمولوجية لعلم الاجتماع، وانه وضع مكان هذا العلم الذي لايعرف ولايمكنه أن يعرف الا تأثيرات، أو سببيات متبادلة بلا مرجعية أخيرة، «فلسفة ايقانية» أو «ميتافيزيقا اجتماعية» تدعي معرفة سر الحياة والتاريخ الانسانيين. الاعتراض مستساغ ويظهر مدموغا بدمغة الدقة، ولكن يصطدم انه بعمله واستنتاجه بهذا الأسلوب، لايقوم ماركس الا بقيادة لا وحسب الحركة الطبيعية للذهن البشرى، والتي هي البحث عن الأسباب «الأعلى» أو «الأعمق»[1] بل أيضا، وقد جئنا لتونا على التذكير بذلك، الحركة ذاتها لعلم الاجتماع، التي هي البحث عن القوانين الأكثر عمومية للظواهر الاجتماعية، بقيادتها الى نهايتها. علمتنا الفلسفة الحديثة حقا الاحتراس من هذه «الحركة الطبيعية» للذهن الانساني والتي تجره ببراءة ربّما ولكن بشكل مدمّر للعلم، الى ما يتخطى «حدود العقل». ولاينسون عموما في هذا السياق التذكير بأن كانط حذّرنا بشكل نهائي ضد كل «استعمال متعال» لمفاهيم ملكة الفهم[2] (entendement). ليس من المؤكد إمكان تطبيق النقد الكانطي على الصعوبة الحالية. ان مسألة سبب اجتماعي من مرجعية أخيرة يتحد مع السؤال عن الوزن

(١) ارسطو، الميتافيزيقا، ١٠٠٣ -أ ٢٦ -٣٢.

(٢) ارجع الى الديالكتيك المتعالي، المقدمة وبداية الكتاب الثاني لانقد العقل الخالص»
(الترجمة الفرنسية لـ A.Tremesaygues, B.Pacaud, Paris, Puf, 1963, P.251 -254, 277)

النسبي للأبعاد الاجتماعية المتعددة. عن هذا السؤال، الذي لايتصف بأي تعالي، لابد من الاجابة بشيء ما اذا كان لابد من وجود علم اجتماعي.

ومهما يكن من أمر، يتكلم علماء الاجتماع الأكثر التزاما بالدقة المنهجية طوعا عن «أثر» الدين في الاقتصاد، أو أثر الاقتصاد في الدين، على سبيل المثال. بدون أن نتساءل هنا كيف يسعنا تحديد هذا الأثر بشكل دقيق -هذه المرجعية المتوسطة بين العلاقة والسبب على منحدر ذي مضمون اونطولوجي متزايد-، سنسجل الملاحظة انه قبل تقدير قيمة تأثير بعد اجتماعي على بعد آخر، ينبغي في بادئ الأمر التمييز بينهما بشكل دقيق. الأمر الذي يعني هنا انه لايمكن تجنب طرح السؤال السقراطي: ما هو؟ ما هو الدين؟ ما هو الاقتصاد؟ فان نحن امتنعنا عن هذا المطلب، أو أهملنا هذه الحيطة، نتعرض جدا، في تحليلنا للحالات، لخطر الخلط بين ما يرجع الى الدين، أو الى الاقتصاد مع ما يرجع الى السياسة؛ وربما نتعرض للوقوع في خطأ الخلط بين الدين والاقتصاد تحت هذا الوجه أو ذاك من وجوههما، على الرغم من تباعدهما الظاهر. وبعد ذلك كل الدقة المنهجية للعالم ستكون كما العمل مع الأدوات، وكفاءة ومهارة الجراح، ولكن في الظلام، يظهر مثل هذا العمل في التمييز والتعريف الذي يقوم به عالم الاجتماع وكأنه يشكل وحدة مع العمل الذي يقوده الفيلسوف. انه في الواقع أصعب الى حد كبير. كان الفيلسوف السقراطي يبحث عن مفاصل تجاربنا ويجدها، ويميز بين الخيرات المختلفة التي يرغب بها الانسان بشكل طبيعي. ولكن هذه الجوانب المتنوعة لفهم الذات، تلك الأشياء المتنوعة الرغبة الانسانية تتعايش وتخص الواحدة منها الأخرى في وحدتها لأنها تحيل كل شيء الى نفس الطبيعة المنظمة والمرتبة، وقبل ذلك تحيل الى الطبيعة، أو النفس الانسانية. ان **الطبيعة** (بالحرف الكبير= Nature). بوصفها روحا (Âme) تكون نهاية الفكر لأنها تربط الحضور معا للانسان والعالم: انها تجعل حية المعادلة البارمينيدية للفكر والوجود[1]. انها تضمن وحدة العالم الانساني. لعلنا نقول،

(1) Parménide, fragment 3, dans G.S.Kirk et J.E.Raven, The Presocratic Philosophers, cambridge, Cambridge University Press, 1957, δ344.

بمَعْرِض توضيحنا لتحصيل الحاصل الذي غامرنا به: بالنسبة للقدماء، وفي الفلسفة الكلاسيكية، يكون الانسان، بوصفه طبيعة، وبوصفه روحا سبب الظاهرة الانسانية. ولكن ماذا يحدث مذ يتم التخلي عن هذا المبدأ المنظم والجامع؟ يحصل ان الظاهرة الانسانية تصير كثرة، تصير كثرة خالصة؛ تصير الظواهر الاجتماعية؛ ويظهر كل منها بصفتها نتيجة -كثرة من القوة الثانية- التقاء عدة أسباب اجتماعية. وكل واحد من هذه الأسباب بدوره... وبما ان هذه الأسباب متنوعة ومبعثرة، أي: لاتجتمع معا، فكيف يمكن تقدير القوة النسبية لكل منها، ووفقا لأي معيار منظم في كوكبة ذات دلالة، بأي حق نعزو لأحد الأسباب أهمية تفوق أهمية سبب آخر؟ ان الأبعاد الاجتماعية في تنوعها التي لاينظمها مبدأ، تتساوى عندئذ بالضرورة أو انها لاتساوي الا ما تساويه براعة عالم الاجتماع الذي يوظفها. ان هذا اللاتعين ليس مجرد انعدام اليقين السببي، انه يؤثر في المضمون، وفي تعريف كل بعد من الأبعاد. فبدون مبدأ منظم للعناصر المختلفة للعالم الانساني يفقد كل منها التحديد ويصير خاضعا للتحول والتغير، وأمام هذا، كيف نقول اذا كان الأمر يتعلق بظاهرة اقتصادية، أو سياسية، أو دينية؟ ولكن عالم الاجتماع يجهل هذه الأسئلة؛ ويدورُ بدأب دولاب الأسباب، والقوانين، أو التأثيرات الاجتماعية دون أن يهتم بتحديد دقيق عمَّ يقوم **السياسي**، أو **الاقتصادي**، أو **الديني** وحتى دون أن يخطر بباله بأنه كان عليه أن يهتم بذلك. بالتأكيد، غالبا ما يبدأ باقتراح «تعريف» اسمي، «معيار» للعثور على الوجوه التي تعود للبعد موضوع البحث؛ الا أن هذا التعريف محروم صراحة من قيمة جوهرية، حقيقية، ولايكون سوى «أداة مفهومية» تسمح بتصنيف الظواهر. هل ينبغي القول بأن عالم الاجتماع يحيا من عدم طرح «السؤال الذي يجب عليه أن يطرحه بشكل طبيعي»؟ ولكن لايمكنه مع ذلك أن يبقى في حالة عدم تحديد كامل. انه ملزم على اللجوء الى مبدأ وحدة التجربة الانسانية، أو على الأقل لشيء يشبه ذلك. وسيكون عليه أن يقوم بما لايبيحه لنفسه؛ وسيتكلم مثل فيلسوف أو على الأقل بأسلوب الفيلسوف،

وسيقول: **الاشراط الاجتماعي**، أو **تكوين المسافات الاجتماعية**، **واعادة انتاج اجتماعي**؛ وأكثر من كل شيء سيقول: **المجتمع**. ان عدم اليقين الذي يثقل على تعريف كل مرجعية يسهل حمله مذ تكون هذه المرجعية عنصرا من **المجتمع**. لِمَ نهتم على سبيل المثال بالتمييز بين السياسي والديني عندما لايكون كل منهما سوى وجهين، مكونين لهذا المجتمع؟ عندما تنضح منه غذاءها وطاقتها السببية؟ ان عالم الاجتماع، الذي يرفض من ماركس الايقانية المحددة القائمة على وضع محدد اجتماعي من المرجعية الأخيرة -وهو: قوى الانتاج وعلاقات الانتاج- لاينفك عن السقوط في الايقانية الغامضة، تكون أكثر تضليلا، وتقوم على وضع مرجعية أخيرة بالفعل، أي **المجتمع** نفسه.

مؤكد، أن علماء الاجتماع الذين يعرفون مهنتهم، ومخاطرها يحذروننا: الكلام عن «المجتمع» هو عملية تيسير، أو ربما ضرورة، خطرة، ينبغي فوق كل شيء عدم «تشيئة» هذا المفهوم. والواقع بالنسبة لعالم الاجتماع الدقيق، لا يكون «المجتمع سوى مجموع اختلافاتها الداخلية، بدون جوهر مشترك. الا أن علم الاجتماع لايحمي مصداقيته الا بفضل هذه النزعة لطبيعتنا الذهنية التي لاينى عن تحذيرنا منها. انه من حسن حظه (حظ علم الاجتماع) ان الذهن الانساني «يشيء» مفاهيمه بشكل تمتنع مقاومته: اذا لم يأخذ «المجتمع» بالضرورة، قليلا أو كثيرا، من الكثافة السببية الخاصة «بجوهر»، «بطبيعة»، اذا لم يشبه مجتمع عالم الاجتماع الحديث في ذلك، الطبيعة لدى الفيلسوف الكلاسيكي، لن يكون أمام عالم الاجتماع الا المجموع غير المعرَّف وغير المتعيِّن من الفروق، مجموعة، أو سلسلة تمتنع بداهة عن كل مقاربة علمية. وفي الحقيقة، لايمكن لعالم الاجتماع نفسه أن يكون بعلمه ولايمكنه أن يصدق نفسه الا بقدر ما يحتفظ بايمان ضمني وغامض بالطبيعة الاجتماعية للانسان، بالطبيعة القديمة. انه يصدق ما يفعله لأنه لايعرف ما يصدقه. ان مهارات العالم معلقة بايمان بائع الفحم*.

* م تعبير فرنسي يعني الايمان البسيط الساذج.

- VIII -

لقد آن الأوان لدراسة صعوبات البرهان في علم الاجتماع بالاستناد الى مثال. باختيار ما كان شارل بيجي (ch. Péguy) يدعوه «طريقة الحالات البارزة»، «طريقة الحالات القصوى»، سندرس النص الأكثر شهرة في علم الاجتماع: **«الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»** المنشور في جزئين في عامي ١٩٠٤ و١٩٠٥.

نعرف ان ماكس ڤيبر يضع فرضية تنص على وجود تناسب روحي بين شكل ما من البروتستانتية وبين نمط ما من الفاعلية الاقتصادية. ان «الكالڤيني» يحس بقلق نحو موضوع **الخلاص** بحدة تزداد بقدر ما لايمكنه الثقة بـ«أعماله». وهكذا يصير وضعه الجواني وضعا لايحتمل. وباتباعه تسلسلا نفسيا، وليس لاهوتيا، سيبحث في «العالم» عن اشارات تدل على اصطفائه. يؤكد ماكس ڤيبر ان «الكالڤينيين» وجدوا على هذا النحو، في النجاح الدنيوي، وبشكل خاص في النجاح الاقتصادي، البرهان على اصطفاء الله لهم[١]. وباعترافه ان «الكالڤينية»، أو «التقوية»، التي يتكلم عنها لم تعد الدين الأصلي لكالڤن[٢] يتعلق الأمر بـ«كالڤينية»، كما سيشير الى ذلك توني (R.H.Tawney)، يمكنها اثارة غضب المصلح البروتستانتي وتلامذته الأوائل[٣]، «كالڤينية» تصالحت مع «العالم. ان ما

---

(١) ارجع الى كتاب **«الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»**.

M.Weber, L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme, trad. fr. J. chavy, Paris, Plon, 1964, P.132 -133.

(٢) «ولهذا عن السؤال لمعرفة كيف يمكن للفرد التأكد من اصطفائه، لايقبل كالڤن في الحقيقة سوى جواب واحد: علينا أن نكتفي بمعرفة ان الله اتخذ قراره، والثبات على ثقة لاتتزعزع بالمسيح الصادرة عن الايمان الحق. من حيث المبدأ، برفض الفرضية القائلة بامكان التعرف من خلال سلوك المرء اذا كان مصطفى أو مدانا، اذ من التهور الادعاء بالولوج الى أسرار الله. في هذه الحياة الدنيا لايتميز المصطفى من الخارج في شيء عن المدان (. . .) بالطبع الأمور لم تكن كذلك بالنسبة للأجيال اللاحقة -منذ تيودور دو بيز (Th.de Bèze) (أحد دعاة كالڤن) وللبشر العاديين».

(3) Th. de Bèze, Religion and the Rise of Capitalism, London, J.Murray, 1923, réed- 1964.

يصفه ڤيبر بوصفه تحولاً، وفقاً لمنطق ذهني وانفعالي بالغ الايحاء، لعقيدة وطاقة روحية الى نمط سلوك اقتصادي -تحول بشكل نموذج تأثير الدين في الاقتصاد-. يمكن تحليله في الاتجاه المعاكس بوصفه ضغط مواقف «دنيوية» على دين أصابه البتر. وعليه فان العلاقة المعقولة، أو الدالّة»، بين وجهي السيرورة، بين الموقف الديني والسلوك الاقتصادي، بافتراض ان ڤيبر وصفهما بشكل صحيح، تحتمل قراءتين «اجتماعيتين» و«علميتين» أو «سببيتين»، لاانسجام بينهما بل أكثر من ذلك، متعارضتين بشكل صارم. كان ڤيبر يؤكد أن قضيته لاتزعم البتة ترسيخ صفة السببية في المرجع الأخير للدين لشرح الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ههنا نمو الرأسمالية: إنه لو فعل لوقع في الايقانية الميتافيزيقية والاتجاه الاحادي الذي يأخذه على ماركس[1]. في الواقع، ڤيبر هنا بعيد عن دحض ماركس، ويكفي تغيير أشياء بسيطة في الاعتبارات العلمية لنجعل كتابة قضية ماركسية احادية الاتجاه عن تأثير روح الجمع الرأسمالية في تعيين الأخلاق الكالڤينية اللاحقة. يكفي وضع العنوان: «**روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية**». ان الاحتجاجات العلمية عن ڤيبر لاتجعل المحاجة عنده أكثر دقة، بل وحسب أكثر ترددا، أو تذهب الى أكثر من ذلك بقولنا انها تماما لاتقدم أي يقين. ان من يقرأ حرفيا الاحتياطات المنهجية التي تختم كتابه، لايسعه الا أن يستخلص هذه النتيجة: ان كتاب «**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**» لاينطوي في صحيح القول على أية قضية علمية أم غير علمية. أو عندئذ ينبغي صياغتها على النحو التالي: من الممكن أن تكون علاقة ما بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، أو بين روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية.

لا نحب أن نستخلص معلومة على هذا القدر من الفقر والغموض من مشروع فكري على هذا القدر من التأثير، والذي عندما نستسلم لسحره الجارف يبدو لنا انه يفرقع مثل حزمة صواريخ مضيئة. ومهما كان اندفاع التعويذات المنهجية عند ڤيبر، ينبغي أن لانأخذها مأخذ الجد لأنها ليست جدية. مؤكد انها صادقة.

(1) M.Weber, L'Ethique Protestante, op.cit., P.252 -253.

وڤيبر كان «رجلاً جاداً»، ليست جدية فان هذا يعني: يقوم ڤيبر بوصفها احتياطات علمية جُعلَت مؤقتا ضرورية بسبب الوضع غير المكتمل للبحث عجزا ملازما للمقاربة الاجتماعية بوصفها كذلك. برفضه وعجزه عن رسم الصورة الأولية حتى الأكثر تقريبية لمكان كل من الأبعاد المتنوعة في النظام البشري، في مثالنا هذا الدين والاقتصاد، كيف يمكنه التوصل الى برهنة دقيقة تتناول، بالاضافة الى ذلك، حالة خاصة؟[1].

لنطرد اذن المظاهر العلمية، ولنطرح السؤال الحي والساذج، لا السؤال: علامَ يبرهن عالم الاجتماع ماكس ڤيبر بشكل دقيق؟ أو: ما هي شروط محاجة في علم الاجتماع حتى تكون مقنعة؟ بل ببساطة: ما الذي يجعل من كتاب «**الأخلاق البروتستانتية**» نصا أخّاذا؟ يوجد الجواب في اعتقادي في احدى جمله الأخيرة: «ان الانسان الحديث، وان كان معجونا بالارادة الطيبة، عاجز عن منح الأفكار الدينية الأهمية التي تستحق في السلوك، في الثقافة وفي الخاصة القومية «وقبل بضع صفحات، تحت التحفظ النسبي لحاشية، كان قد قدّم هذا الاقتراح القاطع والهجومي الى حد ما: «ولكن الأفكار الدينية **لاتدع نفسها تُسْتَنتَج** بكل بساطة من الشروط «الاقتصادية»؛ انها بالضبط -ولا حيلة لنا في ذلك- العناصر الأكثر تأثيرا في بناء العقلية القومية، انها تحمل في ذاتها قانون نموها وتمتلك قوة ضاغطة تخصها بالذات. «لايمكننا تصور قضايا أكثر» عمومية، «ميتافيزيقية»، «أحادية الجانب»، بخلوها من الحد الأدنى لبداية برهان، فإما نأخذها أو نتركها. اذا كان الوصف

---

(١) في شرح، متين لفكر ڤيبر، أشرت اليه من قبل، يكتب فيليب رينود: «لم يكن المقصود عنده اطلاقا جعل الدين يلعب الدور الذي ينسبه ماركس الى الاقتصاد، بل على العكس، شرح بعض سمات النمو الرأسمالي الغرب يفي عناصره الفريدة وبما لايمكن استنتاجه «قبْليا» (ماكس ڤيبر، مرجع مذكور ص٣١) لا أفهم معنى «بل على العكس» ويبدو ان تعبير «علاوة على ذلك» أكثر ملاءمة. ان شرح حالة مفردة يفترض قضية عامة، وبالاضافة الي ذلك تطبيق هذه القضية على الحالة المدروسة الذي يندر أن يكون استنتاجا. لا نرى كيف يمكن للبروتستانتية ان تؤثر على النمو الرأسمالي الغربي، بدون أن يؤثر «الدين» في «الاقتصاد». لعل فيليب رينود يريد ان يقول هذا فقط: ونظرا الى أن الدين يكون في هذه الحالة في وضع سبب، أو تأثير واضح بشكل لايثبت انه يكون دائما في هذا الدور السببي. حقا، غير أن ڤيير يرفض مثل هذا التأكيد للسببية البارزة في مثل هذه الحالة.

التاريخي يعطي باستمرار الانطباع بأنه يضع البعد الديني في وضع سبب والبعد الاقتصادي في وضع نتيجة، فلأنه يرى الدين أكثر أهمية، أكثر أساسية من الاقتصاد لدى الانسان. ولكن هذا الحكم الذي يتناول الانسان بوصفه كذلك لايمكن أن يظهر في عرائه الصريح، في حقيقة دوره بوصفه الملهم لكل البحث، وحتى في الجمل حيث يكتشف نفسه، والتي ذكرناها، صيغ (الحكم) بحدود تاريخية واجتماعية: الدين مهم، ربما حاسم، لا في ذاته ومن أجل ذاته، لا من أجل الانسان بصفته انسانا، بل «بالنسبة للثقافة والسمة القومية»، أو بالنسبة «للعقلية القومية». ويبقى شرف العلم في أمان! هذه القناعة التي لايحق له تكوينها، هذه الفكرة التي لايحق له التفكير فيها، يترجمها في سجل علمي، أو سببي، يعطي الانطباع بالبرهان أو بالقابلية للبرهنة، والذي على العكس، يمنعه لأن النتيجة تكون عندئذ مؤجلة الى تاريخ غير محدد للبحوث اللامحدودة. حتى يكون بامكانه الكلام عما يهتم به الى حد الشغف، على ڤيبر ان يتظاهر بممارسة اختصاص علمي، وان يصدق هذا التظاهر. وطوال بحثه، عليه أن يسكت عما يكون دافع ونابض هذا البحث. وعندئذ يُزيِّف البحث بشكل جوهر. لن يكون بوسع كل الثقافة الموسوعية البتة تصحيح، أو اكمال أو التحقق من سيرورة شُرِع بها على هذا النحو. يزعم ماكس ڤيبر انه يفرض على نفسه حيادية هي في الحقيقة نقيض العلم الحقيقي، اذ تعيق حركة الذهن نحو موضوعه. هل يجب أن نندهش اننا نجد الموضوع عندئذ محملا باعترافات لا ارادية من الذات؟ قليلة هي الأعمال الفكرية حيث يكون الاعتراف الشخصي لا اراديا الى هذا الحد، والى هذا الحد لاتمكن مقاومته كما هو الحال في عمل ڤيبر.

عند قراءتنا لكتاب **«الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»**، نكتشف مجددا، بوساطة روح ڤيبر الحساسة، الانسان، أو واحدا من البشر، الذي كنا، هذا التقوي الذي لم يكن الاهتمام بالخيرات الدنيوية في نظره سوى «معطف خفيف يمكن التخلي عنه في كل لحظة» والذي يظهر لنا حرا وانسانيا بشكل رائع، نحن الذين تحول هذا المعطف في نظرهم الى «قفص فولاذي». يجعل ماكس ڤيبر جزءا

من تاريخنا الديني والأخلاقي حاضرا وحيا بشكل فائق، ومن العدل الاعتراف بجميله، ولكن يمكننا اهمال ما يقوله لنا عن العلم ونظريته، بشكل عام وفي هذه الحالة الخاصة.

- IX -

وههنا يتقدم اعتراض سيقولون ان ما جئت على وضعه في أكثر تقدير، ليس قط ان ماكس ڤيبر لم يكن عالما، بل ان علم الاجتماع الذي أسسه ووظفه من نوع آخر غير العلم «السببي» أو «الشيئي» كما هو عند دركهايم: فڤيبر يقر بـ«الجزء الذاتي» في التجربة الانسانية؛ فعلمه أكثرانسانية، ولكنه ليس أقل علمية. صحيح جدا ان ماكس ڤيبر كان رائد مفهوم **«القيمة»**، وان هذه القيمة توجد في قلب علم الاجتماع والعلوم الانسانية المعاصرة، وحيث أخذت مكان مفهوم القانون بصفته مفهوما منظما. غير أن، علم الاجتماع «الڤيبري»، المنظم حول مفهوم القيمة، لايختلف قط عن علم الاجتماع **«الدركهايمي»**، والمنظم حول مفهوم الشيء الاجتماعي، أو القانون الاجتماعي. فذاتية القيم وموضوعية القوانين لاتتعارضان الا ظاهرا. وفي الحقيقة، في هذا السجل أو ذاك، انها الفكرة نفسها التي تعمل. أود البرهان على ذلك.

في كل مجتمع، نجد ترتيبا ما للفاعليات والملاحظة لاتخرج عن المألوف؛ وكما نحب أن نقول بعضها أكثر «تقييما» من البعض الآخر. ففي هذا المجتمع. على سبيل المثال، نقدِّر التجارة تقديراً كبيراً، بالنظر اليها بوصفها فاعلية نافعة وذات قيمة، بينما في مجتمع آخر، تكون موضع ازدراء وربما ممنوعة، ولا تبقى الا في سرية الفاعليات غير المشروعة. الشيء الوحيد الذي يمكن لعالم الاجتماع أن يقوله، بصفته عالما، عن ترتيب القيم، هو انها تتقدم هكذا في هذا المجتمع، وتتقدم بشكل آخر في مجتمع آخر. ويرى أن التأكيد على أن مجتمعا ما،

على الأقل مجتمع قادر على البقاء طويلا[1] أدنى أو أعلى من مجتمع آخر قادر أيضا على الاستمرار، ليس الا «**تعسفا ميتافيزيقيا خالصا**»: ان القيم التي تلهم كلا من هذه المجتمعات تمتنع على المقارنة وعلى المقايسة، أعني أنها لاتخضع لقياس مشترك. ان عالم الاجتماع الذي يلاحظ المجتمعات المتنوعة، لايمكنه بوصفه عالما، ان يمنح قيمة للقيم (تقييم القيم)، ولايمكنه اذن ترتيب المجتمعات* وإنْ كان عليه أن يصف الكيفية التي يوزع فيها كل مجتمع من المجتمعات قيمه ويرجع اليها يترتب عليها أن «**يفهم**» قيم المجتمع الذي يدرسه، وان يمتنع بدقة بالغة عن كل «**حكم قيمة**». تلك هي خلاصة تصور ڤيبر «والسائد بشكل واسع جدا في العلوم الاجتماعية والانسانية».

مؤكد انه بين الأبعاد الاجتماعية، أو «الأشياء» التي يتكلم عنها مونتسكيو ودركهايم، والقيم التي يتكلم عنها ڤيبر يبرز للنظر فارق كبير وأكثر من ذلك تعارض واضح. يشدد الأولان على انفعال البشر، وعلى خضوعهم للأبعاد الاجتماعية لـ«**الأشياء**» التي «**تحكمهم**»؛ ان علم اجتماع القيم يشدد على العكس، على دورها الفعال أو حتى دورها الخلاق: ان قيمة ما، هي ما يمنحه مجتمع ما القيمة، فهي اذن نتيجة عملية تقييم، فاعلية تقييم هي ذاتها، بالضبط لأنها لاتوجد بالطبع، خارج فعل التقييم الذي يقوم به الانسان. لاتتصف قيمة ما بقيمة«**طبيعية**». واستناد الى ذلك هل يوجد ما هو أكثر تعارضا، وأكثر تنافرا من اعتبارالانسان بوصفه خاضعا للأسباب والقوانين الاجتماعية، واعتباره «مبدع القيم»؟ بأي حق نؤكد كما قمت بذلك لتوي ان هاتين القضيتين متطابقتين، وانهما تعبيران عن الموقف الأساسي نفسه؟

---

(١) هذا البند يستبعد من فائدة الحياد المعياري المجتمعات الخاضعة بشكل كامل لنظام جرم والتي تنزع اذن الى تدمير بعضها. هذا الاستبعاد ذاته حيادي معياريا: المقصود هو أن مجتمعا ما يكون حقا مجتمعا، تبقى بالتأكيد صعوبةان بعض النظم المجرمة تستمر بشكل مخيف.

* م ترتيب المجتمعات في قائمة من الأعلى الى الأدنى أو العكس لأن مثل هذا العمل يقدم احكام قيمة لا ملاحظة لعملية.

لننطلق من هذه النقطة الحاسمة. تشترك القضيتان بعدو واحد، فكلتاهما ترفضان الفكرة الكلاسيكية عن رتبوية موضوعية، منقوشة في الطبيعة الانسانية، بله في نظام الكون، في الغايات والخيرات الانسانية. وبينما يضع مونتسكيو الأبعاد الاجتماعية، «الأشياء» التي تحكم البشر، على المستوى نفسه، يرى علم اجتماع القيم من جانبه ان القيم تتساوى فيما بينها موضوعيا: ان قيمة ما لاتصير قيمة الا بشكل ذاتي، من وجهة نظر ومن ارداة ذاك الذي يمنح القيمة. تشترك القضيتان في الحياد نفسه، المساواة في الحكم. وعندئذ اليكم كيف يتم الانتقال من حياد الى آخر، من مونتسكيو أو دركهايم، الى ڤيبر، من علم الاجتماع الموضوعي الى علم الاجتماع الذاتي.

كما أشرت الى ذلك من قبل، تبنى مونتسكيو ودركهايم، وعلم الاجتماع عموماً وفقاً لاندفاعه الأول وجهة نظر المشاهد: ولايمكن القول بالحد الأدنى من المعقولية ان المناخ «يحكم» البشر، كما تحكمهم، من جانب آخر «**مبادئ الحكم**»[1] الا من وجهة نظر المشاهد. من وجهة نظر الانسان العامل الفاعل، الانسان الحي، يجب تكرار ذلك، هذه «الحكومات» مختلفة الى حد يجعل من اللامعقول، استعمال الكلمة نفسها. لقد طرح مونتسكيو عن قصد مثل هذا الغموض لأنه كان ضروريا من أجل تكوين وجهة نظر علم الاجتماع. وعندما تتكون وجهة النظر تلك، سيستطيع عالم الاجتماع النظر الى صعوبات الوضع الذي أوقع نفسه فيه، وسيجهد ليضع في حسابه حقيقة واقعة ان الأبعاد الاجتماعية لاتتدخل في عالم البشر، ولاتكون ناشطة وفعالة فيه الا بقدر ما تنعكس في وعي الناشطين؛ ولايمكنها أن تكون أسبابا لسلوكه الا اذا كانت أولا دوافعه. ولكن استعادة التجربة المشتركة، تلك التي شرعت بها بشكل خاص «**الفردية المنهجية**»، ليست بالأمر اليسير: ينبغي العودة من بعيد جدا. لايمكن لعالم الاجتماع أن يجعل ببساطة من

---

(١) ارجع الى الفقرة السادسة (٧١).

الأبعاد الاجتماعية دوافع العمل الانساني، ملقيا بما لا يقابل أي دافع، أو يكون مناقضا له، في جحيم «الاثار المنحرفة». بشكل أعم، لايحق له (لعالم الاجتماع) اجراء التحليل المتماسك للمجتمع بحدود الدوافع، لماذا؟ سنلمس هنا السبب الذي يكون فيه ادراك علم الاجتماع للعالم الاجتماعي مشوها وغامضا بالضرورة.

ان وصف سلوك انساني وتفسيره بحدود الدافعية، يعني تصوره صادراً عن قرار، ضمني على الأقل. ان نتيجة هذا القرار -العمل الصادر عن دافع- هي بدورهاالدافع الطبيعي لقرار آخر يتساءل عن صدق -القرار الأول- صوابه نزاهته، انصافه، ونبله- ان العقل الذي يميز ويقدر هذه الدوافع هوالوسيلة العامة للقرار الأول والثاني. في عمله التقييمي، يلجأ العقل الى محك، أو محكات كلية تحدد ما هو النزيه، والمنصف، والنبيل، المطابق لرتبوية الغايات الانسانية الطبيعية، أو للقانون الأخلاقي المميِّز للانسان. تنتشر مثل هذه السيرورة بشكل خاص في المؤلفات الكبرى في فلسفة الأخلاق، مهما كان تنوعها وأيضا مهما كان التناقض بينها، على سبيل المثال كتاب «**أخلاقيات نيقوماكوس**» لأرسطو وكتاب «**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**» لكانط. ولكنها (فلسفة الأخلاق) حاضرة من قبل بشكل غامض، وفظ.. فبكل ظروف الحياة العادية حيث ننظر الى أفعال البشر، أفعالنا كما أفعال الآخرين.

ولكن هذه السيرورة المشتركة بشكل ما بين الفيلسوف والانسان العادي، محظورة على عالم الاجتماع. بتعبير أدق منع نفسه عنها. ان على عالم الاجتماع الذي أدرك، بصفته عالم اجتماع الدافع وراء سلوك ما، ان لايبيح لنفسه الحركة الطبيعية التي تقوده الى التساؤل عن صدق، ونبل، أو صواب الدافع المذكور. ومهما كانت حدة وقوة الفكر الذي عبأه ليميِّز، وبعد ذلك يصفه، فانه بالضرورة سيتوقف بسرعة، انتزاع هذا الدافع من عنصره الطبيعي، الذي هو مجمل أو كلية الدوافع التي يمكنها تغذية القرارالانساني لارجاعه كليا الى الشخص العامل الذي

يؤسس سلوكه عليها: انها القيمة التي يمنحها الفاعل القيمة، ولم تعد مرجعية الدافع كوكبة الممكنات البشرية بل الاختيار الذي اختاره الفاعل بمفرده. انه قرار منفرد حتى لو افترض انه واقع مجتمع لايحصى عدد أفراده، لأنه لايحيل الى الكلية الضمنية للقرار الانساني. فاختيار القيم من قبل ميليار من الصينيين لايتصف بأهمية أكبر من التركيبة المزاجية عند ابنة عمي، من زاوية النظر هذه. لايمكن لعالم الاجتماع الذي يريد العثور على وجهة نظر الانسان العامل تحويل البعد، أو السبب السوسيولوجي الى دافع الا اذا حول الدافع الى قيمة.

من أجل قياس المسافة التي تفصل بين وجهة نظر علم الاجتماع عن السيرورة الفلسفية كما عن الموقف التلقائي للانسان العادي، من المناسب ملاحظة مايلي: ان وضع المشاهد الموضوعي الذي يطالب به عالم الاجتماع، سواء وصف «العلاقات بالقيم» أو انشاء «قانون» وضع غريب عن وضع الانسان العادي، ومرفوض بوعي مقصود من قِبَل الفيلسوف بوصفه مناقضا للوضع الانساني الأساسي. وليس ذلك لأنه لايمكن للمشاهد أن يكون شاهدا «**خالصا**» أو «**موضوعيا**» -فعلماء الاجتماع يقرون بذلك-، بل بشكل أكثر جذرية، لأن الانسان لايمكنه أن يكون مشاهد الانسان.

أشرت من قبل، ان كل ملاحظة لسلوك بشري تحيل بالضرورة الى القرار الذي يوجد في أصل هذا السلوك ومهما كان هذا القرار متسرعا، ويقوم على مجرد الاستسلام للانفعال. ولما كان هذا القرار قراراً اتخذه انسان، فان الانسان الآخر الذي هو الملاحِظ يعتبره تلقائيا وبشكل طبيعي قرارا انسانيا، أي قرار كان بامكانه ان يتخذه هو نفسه، ويتساءل عفويا وبشكل طبيعي اذا كان مصيبا في اتخاذ هذا القرار؛ اذن يتساءل اذا كان بامكانه تسويغه أمام انسان آخر، أمام انسان يفترض فيه الحنكة وسداد الرأي وقادر على الحكم على أعمال الانسان. عندئذ اما انه انسان عادي، فيرجع الى سلطة من يعتبره خبيرا وسديد الحكم -الى السلطة حسب

الأحوال والزمان، سلطة الكاهن، أو المعلم، النائب أو مقدم برامج التلفزيون؛ فإذا كان فيلسوفا فانه يجتهد ليصير حكيما، أي للحكم على الأفعال الانسانية وان يعمل هو نفسه بشكل مطابق لمعيار كلي منقوش في الطبيعة أو من تشريع العقل. ان عالم الاجتماع لايسير في هذا الدرب أو ذاك؛ ولايلجأ الى سلطة متكوِّنة، كما لايسعى الى الترفع عن كل سلطة ليتوصل الى وجهة النظر الصحيحة، لأنها كلية، حول الشؤون البشرية. ان عالم الاجتماع لايتبِّع الحركة الطبيعية للبحث البشري، انه يقطعها بفظاظة وبشكل تعسفي: فهو يرفض اطلاق احكام، «يمتنع عن كل حكم قيمة» -خالطا بذلك الحكم المستعار الذي لم يخضع للدروس لدى الانسان العادي والحكم الذي يؤسسه الفيلسوف.

هذاالانسان الذي يلاحظه، يقدر انه يعطي ما يكفي من الحق لوجه نظر الشخص الفاعل بملاحظته وتأكيده ان ما يحركه، انما هي «قيمة» ما اختارها هذا الانسان، بله خلقها، وبالفعل، هنا عالم الاجتماع معه بعض الحق ان ينظر الى نفسه بقدر من الرضا: أليس منحه للانسان حق «ابتداع قيمة» واعترافه له بقدرته على خلقها ليبرالية شبه الهية أو ربما أكثر من الهية؟ ويبدو انه لايمكن أن تكون أكثر كرما. ولكن -خلفية هذا الكرم الأقصى وظرفه- يبني عالم الاجتماع من الشخص الفاعل والقيمة التي يختارها هذا الأخير، أو يضعها، أو يخلقها جملة، **كلا** (Tout) يكتفي بذاته ولايحيل الى كل كبير حيث يكون أيضا للملاحظ مكانه. لايميل هذا **الكل** المتكوِّن من الشخص الذي يقوم بالعمل والقيمة التي وضعها أو خلقها الى **الكلية** الكبرى، **الكلية** الانسانية: انه خصوصية خالصة، خصوصية بين عدد غير محدود من الخصوصيات، بين مبدعين آخرين لقيم أخرى. عملياً، تكون هذه الخصوصية «موضوع بحوث» عالم الاجتماع، بين العدد اللامحدود من «موضوعات البحث» لعلماء اجتماع آخرين، وهذه النقطة على قدر من الأهمية. مذ نستبعد من العمل سؤال الكلي، يمكن **للكل** الخاص بالفعل أن يكون موضوعا خارج المشاهد بشكل تام: يمكن للعين الخبيرة لعالم الاجتماع أن تمارس خبرتها عليه.

يبقى عالم الاجتماع الذي يفسرّ تصرفات البشر بحدود القيم تحت سلطة وجهة نظر المشاهد. ولايعطي حقا لوجهة نظر الشخص الفاعل الا في الحدود الضيقة التي تسمح بها تلك السلطة. وبتعبير أدق، من أجل حماية سيادة وجهة نظر المشاهد، يشدّد بشكل تعسفي على الصفة التعسفية للاختيار، أو على «ابداع» القيم من قبل الشخص الذي يقوم بالفعل اذا كان ما يقوله الشخص الفاعل أو ما يقوم به من سلوك اعترف له بكونه الموضوع الممكن لنقاش عقلاني، أي بوصفه يحيل الى دافع في كوكبة منظمة من الدوافع لا الى قيمة في سديم غير محدود من القيم، يترتب على الباحث أن يترك موقفه كباحث ويتنازل عن سيادته. ان علم اجتماع القيم يتّبع في نهاية المطاف قواعد المنهج في علم الاجتماع دون أن ينتهك بشكل خطير ممنوعات دركهايم: يبقى العقل الانساني مركزا في علم عالم الاجتماع الذي لايشترك بشيء مع قيم البشر والعقل فوق كل شيء. لعل بامكاننا الدفاع على أن علم اجتماع القيم يمثل امتدادا لقواعد منهج علم الاجتماع الى مجالات جديدة: العديد من وجوه المجتمع التي لاتقبل الشروخ بحدود القوانين تكون تحت تصرف الفهم، المقبول على الأقل، بحدود القيم، ولكن ما يعمل هو العلم نفسه ومنذ الأدبيات الصريحة والقوية التي قدمها دركهايم فان ما تغير هو التشديد وحسب.

ان الانسان الڤيبري الذي يختار بمطلق الحرية والسيادة القيم التي ينذر حياته لها يكون قرين الانسان الدركهايمي الخاضع لحتمية الأسباب، لقوانين علم الاجتماع التي لاحول له فيها، انهما الوجهان المتعاكسان ومع ذلك المتراتبان. الانسان المحروم من العقل في نظرة علم الاجتماع. لكي يكون علم الاجتماع، لكي تكون العلوم الانسانية ممكنة، ينبغي طرد الريب من أفعال البشر الحقيقيين وتكثيفه في نظره المشاهد العالم. هكذا مُزِّق نسيج القرار الضمني المشترك الذي يربط كل انسان بالناس الذي يريد فهمهم.

لن يتوصل أي عمل في صقل المنهج الى تفتيح العيون على اختصاص

ذهني، يشغّل من أجل تفسير العالم الانساني، لا على التعيين أحد هذين التعريفين للانسان: انسان مسبّب مثل شيء، خالق مثل اله -اله يكون ارادة خالصة، دون أي ذكاء؟

- X -

وهكذا الا يمس علم اجتماع القيم، الذي يدعي أنه يعطي الحق لوجهة نظر الشخص الذي يقوم بالفعل، سيادة وجهة نظر المشاهد. هذا المشاهد له صفة مكوِّن لعلم الاجتماع. واذن من المناسب الا تَفَحُّص هذه السيادة عن كثب. هذه المرة أيضا، مونتسكيو الذي هو حقا الفيلسوف الحديث الاقدر على تضييعنا وأيضا على انقاذنا، سيكون دليلنا.

هؤلاء الذين لايعرفون شيئا من كتاب «**روح القوانين**» يعرفون ان فيه قضية المناخ وان المؤلف يجعل منها قضية كبرى. واستفتاء الجمهور هنا مؤشر ينبغي اتباعه. ان نظرية المناخ هذه تمنحنا بالفعل ممرا مباشرا بشكل خاص الى وجهة نظر علم الاجتماع. ولعلنا نقول بلا تردد انها التعبير الاكثر سذاجة لو أن بامكان العلم أن يكون ساذجا. ذكرنا من قبل أن مونتسكيو يضع المناخ بين «**الأشياء**» التي «**تحكم البشر**». وأكثر من ذلك، بذكره في البداية يضعه في المرتبة الأولى. ويؤكد ذلك في موقع آخر: «ان امبراطورية المناخ هي أول الامبراطوريات كلها»[1]. ولكنه في سلسلة الأبعاد الاجتماعية هو البعد الوحيد الذي لايخص الانسان. ما معنى هذا الدور الباهظ المنسوب الى المناخ؟

بأبعاد سوء فهم محتمل، وشائع، سنبذل جهدنا لنكون قادرين على فهم دلالة هذا «المناخ». ان سيادة المناخ لاتلغي قط حرية الانسان، على العكس من ذلك، تكون احدى سمات المشرع الجيد في انه يعرف كيف يتصدى لآثار المناخ السيئة[2]. ان الاعلان عن هذه الامبراطورية يشير الى ان طبيعة الانسان، وليس حريته، تخضع (diminutio capitis) لامتهان أساسي.

---

(1) De L'Esprit des Lois, XIX, 14.
(2) I bid., XIV, 5.

لئن وجد عامل على هذه الدرجة من اللاانسانية* مثل المناخ الذي يمارس مثل هذه السلطة على الانسان، يمكن القول ان: انسانية الانسان لاتكفي لتعيين، أو تسبيب أفعاله. ان الانسان الذي يقوم بالعمل لايكون وحسب الطبيعة، أو انسانية الانسان الناشط، انه الانسان الذي يعمل زائد سببية المناخ. وتبقى طبيعة الانسان بحد ذاتها بلا تحديد، أو منخفضة التحديد. ان تباينات المناخ تمثل ما تفتقر اليه انسانية الانسان من التحديد حتى يكون العالم الاجتماعي، العالم الانساني ما هو عليه. ان المشاهد العالم بفهمه وكشفه عن تحديد الانسانية بالمناخ يبين ويحقق تفوقه على الانسان الذي يقوم بالعمل.

وهكذا تختلف العلاقة التي يعقدها عالم الاجتماع مع الطبيعة الانسانية اختلافا بيِّنا عن العلاقة التي يعقدها الفيلسوف. لعل بامكاننا أن نقول ان هذا الفيلسوف: يكشف عن القدرة العالية للطبيعة، وتفوقه الوحيد على بقية البشر -ولكنه تفوق حقيقي، ولهذا يكون متكبرا- يقوم على أنه وحده يفهم تفوق الطبيعة على الموضعات التي يخلطها البشر بها (بالطبيعة)، تفوق الخير المطلق على الخيرات التابعة التي يتوقف البشر عندها. مؤكد أن فكره لايطرق دائما دروب **الطبيعة** (بالحرف الكبير). بامكانه أن يرى أن من يفكر في الانسان بوصفه طبيعة، وان كانت طبيعة عقلانية أو «أسمى» بشكل كبير، يغمض عينيه عما يخص انسانية الانسان. يبقى الفرق بين الفيلسوف وعالم الاجتماع مطابقا لذاته. بوصفه فيلسوفا، يسعى جاهدا الى الكشف عما يخص وجود الانسان، فيما وراء الغموض، والعبوديات، والاستلابات، والنسيان التي تشوهه، وتجعله غريبا عن نفسه -ان ما هو خاص بالانسان، أو، ان السمة الخاصة لهذا الذي يسمى عادة **«الانسان»**، حتى لاندع جانبا أي مشروع فلسفي أو فكري -أما عالم الاجتماع فانه فيما يخصه لايتساءل عما هو خاص بالانسان، وفي الحقيقة لايهتم بذلك البتة. ويصعب في بادئ الأمر فهم هذه اللامبالاة من جانبه. كيف يكون علم الاجتماع

---

* لايشكل سمة من طبيعة الانسان.

«علم الانسان» باستبعاد مسألة ما يخص الانسان من مجال بحثه؟ يقدم عالم الاجتماع مبررات متنوعة. تارة يرفض مثل هذا السؤال بوصفه سؤالا «ميتافيزيقيا» باسم العلم الدقيق. انه «سؤال لايطرح»، فهو ليس الا الباقي التعيس، والمضحك، لمرحلة في الفكر البشري تم لحسن الحظ تجاوزها، وتارة، بلهجة أقل قطعا، ولكنها تقوم دائما على مقتضيات العلم، يوافق، وهو متأسف بسبب ذلك، على أن علوم الانسان لاتزال متأخرة جدا الى حد انه ليس من المعقول ان نجيب اليوم عن مثل هذا السؤال: فالعمل التمهيدي الضروري «للاجابة على هذا السؤال» يكون في بحث طويل لتشترك فيه جملة من العلوم، يوظف فرقا من الباحثين في شتى العلوم الانسانية، ويستعمل كل الوسائل الراهنة من جمع المعلومات ومعالجتها. تلك الأسباب وغيرها التي يتذرّع بها عالم الاجتماع غير مقنعة، اذ لايمكن قول أي شيء عن الانسان، أو عن مجموع الناس لايكون بداية اجابة عن هذا السؤال، والذرائع عبثية بقدر ما هي متنوعة. في الحقيقة، لقد أجاب عالم الاجتماع عن السؤال في سرّه، وسواء كان مدعيا أو متواضعا، أم يرى انه سؤال لايطرح، أو لم يعد يُطْرَح، أو لم يطرح بعد يكون قد أجاب عنه. بتعبير أدق، اتخذ موقفه ازاء هذا السؤال، في وضع فوقية أساسية جاءت نظرية مونتسكيو عن المناخ على الكشف عن تركيبها. ان ما يعرفه عالم الاجتماع بيقين، بوصفه مشاهدا عالِما، هو أن طبيعتنا قابلة للتحديد، وتخضع لأسباب. ويعرف أنَّ مهمته تقوم على معرفة محددات هذا الواقع عبر المحدَّد، أو المنخفض التحديد الذي هو طبيعة الانسان. انسانية الانسان. فهو يقبل طوعا جهل «ماهيتها» -وهكذا يثبت مصداقيته العلمية، وبراءته من كل «نزعة ايقانية»، أو من كل موقف «ميتافيزيقي»-، ذلك انه يعرف بشكل أفضل: انه يعرف ما هو أقوى من الطبيعة، ما يحددها، وهكذا يعرف عنها أكثر مما لو كان يعرف الانسان نفسه. واصلا هل يكون هذا الانسان أكثر من مجموع تحديداته التي وحدها عين عالم الاجتماع المتمرسة قادرة على توضيحها؟ ان عالم الاجتماع، يكشفه على سبيل المثال على أن الانسان «محكوم» بهذا «الشيء» غير الانساني الذي هو المناخ، أو بهذا «الشيء» الانساني الذي هو الدين وكأنه يرتفع

فوق كل الأشياء الانسانية . أو لانقول إن ذهنه ، جرده وجمعه للأبعاد الاجتماعية ، وللمحددات التي تحدد انسانية الانسان يصوغ ويصنع هذه الانسانية ، ويجوز القول يخلقها؟ بينما يكون الفيلسوف المتكبر فوق بقية البشر ، يكون عالم الاجتماع المتواضع فوق انسانية الانسان ذاتها .

فاذا كانت انسانية الانسان مجهولا تعريفه الوحيد في قابليته للتحديد بعد لامحدود من المحددات الاجتماعية ، يكون عالم الاجتماع حرا الى أقصى الحدود في اختيار الموقع حيث «**سيلاحظ**» تحديد ذاك المجهول ، المحدِّد الاجتماعي . فكل وجه من الطبيعة ، الوجه الانساني وغير الانساني يذكره البحث الراهن أو التاريخ يمكن أن يصير محددا اجتماعيا سيلاحظ تأثيره على الوجوه الأخرى للطبيعة الانسانية التي تشحب مباشرة في اللاتحديد وتصير ذاك المجهول الذي نعرف انه بحاجة للتحديد؛ ولكن كل وجه من وجوه الشرط البشري -وهنا تخرج الطبيعة اللاانسانية من الاطار- يمكن أن يكون أيضا ذاك المجهول الذي يتطلب التحديد ، الذي من أجل تحديده يمكن تعبئة كل المحددات الأخرى -بعضها (التحديدات) وحسب يوظف فعليا كل مرة . وهكذا يصير علم اجتماع الأسرة أمرا ممكنا بشكلين على سبيل المثال : أما بتناولها (الأسرة) بوصفها سببا اجتماعيا يحدد وضع الدين والاقتصاد والسياسة ، واما بتناولها بوصفها نتيجة المجتمع ، يحددها الدين والاقتصاد والسياسة . ويكون اتجاها البحث علميين بالتساوي لأنه ، في الحالتين ، يسلط عالم الاجتماع الضوء على تتابع محدِّد -محدَّد . ولن يكون المزج بين الاجرائين أقل علمية ، تحت عنوان السببية أوالتأثير «المتبادل» . وتكون الضرورة الوحيدة انه في كل نقطة من النقاط يظهر الانسان بوصفه «**أثراً**» (نتيجة)[1] . وتكون كل التأليفات ممكنة ، والقاعدة الوحيدة لعملية التأليف انها لاتتوقف أبدا . ان من يتوقف ، ومن يعلن أن الانسان الاجتماعي يُحَدَّد **بهذا** السبب السبب الاجتماعي ، يدَّعي انه يحدد بشكل نهائي وواف المجهول غير المحدَّد . يبقى الانسان «مسبَّبا» ، ولكن سببا معرَّفاً ومستقراً بهذا التشابه مع الطبيعة ، بدون أن يجيب عن **السؤال**

---

(١) انظر أعلاه ، الفصل V .

(بالحرف الكبير Question) يقترب عالم الاجتماع من الفيلسوف. عندئذ تعلم انه لايقع البتة داخل هذه الغواية، على الرغم من كونها ضاغطة جدا في بدايات العلم[1] أما الآن قدّم العمل على عدة أجيال لعلم الاجتماع الوسائل ليقدم تأليفا لامراء فيه: تنبثق الجوانب العديدة للظاهرة الانسانية، ثم تشحب في دور المحدِّد (المسبِّب) وثم في دور المحدَّد، بينما يدور الى ما لانهاية (كاليبدو سكوب) علم الاجتماع[2].

- XI -

ان هذاالرفض لقول أي شيء، لرفض معرفة الانسان بوصفه انسانا -ان لم يكن في الموقع واللحظة حيث يكون نتيجة لهذا السبب الاجتماعي أو ذاك -كان يمكن أن يقود الى عدم اعتماد، كما يبدو، علم الانسان الذي يفرض على نفسه هذا الامتناع بدافع وجدان علمي. نعرف ان الأمر لم يكن على هذا الشكل. فهيبته تنمو بنمو دراساته، الى حد صارت فيه اللغة السوسيولوجية بمعنى ما، اللغة الرسمية في الديمقراطية الحديثة. ذلك أن علم الاجتماع يلعب دورا حاسما في اختزال الطبيعة الذي يخص نظامنا، أليس كشفا بالدرجة القصوى أن لايذكر مونتسكيو طبيعة البشر بين الأشياء التي تحكمهم حتى كسبب بين جملة الأسباب؟ ولد علم الاجتماع في الوقت الذي ولدت فيه القناعة القائلة بأن طبيعة الانسان الحقة هي أن تكون حرية؛ والعجز المطالَب به لكي لايقال أي شيء عن «الانسان» يلتقي الرغبة بتعريف

---

(١) انظر أعلاه، الفصل VII.

(٢) وصف ريمون آرون جيدا الصفة الدائرية للتحليل الاجتماعي: «في الحالة الأولى، يكون المجتمع اذن معرَّفا بوصفه الوسط الاجتماعي وينظر اليه بوصفه ما يحدد الظواهر الأخرى. ولكن ما الذي يحدد الوسط؟ يشدد دركهايم بحق على واقع أن المؤسسات المتنوعة، والأسرة والحرية والتربية، السياسة، الأخلاق، والدين تكون نتيجة التنظيم الاجتماعي، كل نموذج اجتماعي له نموذجه الأسري، ونموذجه التربوي ونموذجه في الحكم، ونموذجه الأخلاقي، غير أنه ينزع الى اعتبار الوسط الاجتماعي بمثابة واقع كلي، بينما يكون مقولة تحليلية، لا سبب نهائي. ان ما يكون وسط اجتماعي، سبب بالنظر الى مؤسسة خاصة لا يكون من زاوية نظر أخرى سوى مجمل المؤسسات يفترض بالوسط الاجتماعي أن يشرحها
(Durkheim, Les Etapes de la Pensée Sociologique, Paris, Gallimard, 1967, P.389).

الانسان بوصفه حرية. وبشكل أدق، لأن هذه الصيغ واسعة جدا، يتكون علم الاجتماع في الوقت الذي يصير فيه مفهوم الحرية المفصل الأساسي في عالم البشر، ومثل التعبير النظري الحاسم لهذا التحول.

ان تشبيت الانتباه على التناقض، البارز جدا بالتأكيد، بين فكرة الحرية الانسانية وفكرة الحتمية الاجتماعية يوقع في الخطأ. من المؤكد يظهر أن السؤال تمت صياغته في زاوية الحس السليم: ما معنى الاحتفال بالحرية الانسانية، والنظر الى الحرية بوصفها خاصة الانسان، كما نحب عمل ذلك منذ قرنين، اذا كان العلم المركزي للعالم البشري يفترض، ويقصد اثبات أن السلوك الانساني تحكمه قوانين حتمية، أو على الأقل لايمكن فهمه الا بوصفه نتيجة أسباب اجتماعية؟

لنبدأ أولا بملاحظة، تصدر هي أيضا عن الحس السليم. اذا كان تعايش (تواجد) وحتى التداخل المتبادل بين ارادة الحرية ووجهة نظر علم الاجتماع هو فعلا خاصة أساسية للشرط الانساني الحديث فان الوجهين لايسعهما حقا، أو أن يكونا وحسب متناقضين. بدون أن نفترض أن المجتمع نظام متماسك، ولكن لأن الانسان بكل بساطة وجود مفكر، يكون من المحتمل أن روح مجتمع ما، روح قوانينه -لنجرؤ هنا على استعارة تلك التعبيرات الواسعة والجميلة لعلم الاجتماع- لا يكون بوسعه توجيه انتباهه وقصده في اتجاهين متناقضين حقا بشكل دائم. ذكرنا منذ قليل ان وجهة نظر علم الاجتماع والارادة الحديثة للحرية كانا يفترضان معا امتهان الطبيعة، ولكنه استعمال هذه المفاهيم المهيبة بوصفها أحجار أو مكعبات تحركها وتتلاعب بها؛ وحتى وان كانت هذه الملاحظة صحيحة، فانها تتصف بشيء من السكون بشكل أساسي، بينما يكون المقصود شرح حركة أساسية للذهن الانساني. كأنما الانسان الحديث، قرر، ذات صباح، حل هذه المسألة للهندسة البشرية: بالنظر الى الحرية، والى المجتمع، والى الطبيعة، بأية شروط نحصل معا

على أن تكون الحرية نقية وكاملة، وان المجتمع محكوم بقوانين حتمية، وان الطبيعة الانسانية خاضعة، أي قادرة وحسب على أن تكون محدَّدة، لا أن تكون محدِّدة!

في الحقيقة، مررنا من قبل، وبشكل متكرر بالقرب من الشرح عندما كنا نقرأ ونعيد قراءة هذاالفصل لمعلم المتاهة: «تحكم البشر أمور عدة (. . .)» ان توكيد الحتمية هو في الوقت ذاته توكيد تعددية الحتميات. فالحتمية، موضوع القصد هي صراحة، وحتى بشكل مشدَّد، تعددية. ولكن وضع التعددية يعني وضع تمييزات، ووضع تمييزات يعني الدعوة للالتزام بها، وعدم خلط الأشياء التي تم التمييز بينها، أليس الالتزام بتعددية الأسباب التي تؤثر في الحياة البشرية هو برنامج الحرية الحديثة ذاته؟ انه على الأقل برنامج مونتسكيو.

لنرجع الى الفصل١٦ من الكتاب التاسع عشر، العنوان: «**كيف خلط بعض المشرعين المبادئ التي تحكم البشر**». المقصود بشكل خاص المشرعين الاغريق مثل ليسورغ الذي خلط بين «القوانين، والعادات، وأساليب التهذيب». مونتسكيو سيميز بينها؛ هذه الأمور «منفصلة بشكل طبيعي» على الرغم من «وجود علاقات كبيرة فيما بينها»[1] ولنذكر بالمناسبة أن سلطة الطبيعة لاتتدخل الا للفصل بين الأشياء البشرية، لالتجمعها. ان الفارق الأهم هو الفارق الذي يوجد، وعلينا أن ندع له وجوده، بين القوانين والعادات: وان القوانين تنظم أعمال المواطن، وان العادات تنظم أعمال الانسان»[2].

لاتجذب هذه الجملة الانتباه الا لأن كلام مونتسكيو لايزال أكثر هدوءا وأكثر بساطة من المعتاد، ولكن تؤخذ بشيء ما لا أدري ما هو، رحب وصامت: وهو ليس الا العالم الذي يدور على كعبه بين التمييزات التي تغذي وجهة نظر علم

(1) De L'Esprit des Lois, XIX, 21

(٢) المرجع نفسه، الكتاب التاسع عشر، ١٦.

الاجتماع والتي يتغذى منها، التمييز الذي يتدخل هنا بين الانسان والمواطن هو التمييز الحاسم. ان يستجر، ويكرس، ويعني انقطاع العالم البشري، تقسيم الواحد (L'Un): لقد ميزت الفلسفة الكلاسيكية بالتأكيد بين الانسان والمواطن؛ ولم تكن تخلط بينهما. وكانت منتبهة بشكل خاص للتوتر الذي ينكشف بين «المواطن الجيد» و«الانسان الخير» بين من تكون «طيبته» مرتبطة بالنظام والانسان الخير في مطلق الأحوال: لايمتزجان الا في النظام الأفضل -واذن في العموميات يبقيان منفصلين[1] ولكن في النهاية، بتعريف الانسان بوصفه حيوانا سياسيا، كانت الفلسفة الكلاسيكية ترى في المدينة هذا **الكل** (Tout) حيث تجد انسانية الانسان كل الخيرات التي تخصها: لايكون الانسان إنسانا الا اذا كان مواطنا. ولكنه ليس مواطنا، ولايختلف عن هؤلاء الذين ليسوا من مواطني بلده، الا بانصياعه لقانون المدينة. أكان القانون من صنع رجل واحد، أو من صنع عدد قليل، أو عدد كبير، أو من صنع الجميع، فانه يكثف ان جاز القول الحقيقة الناشطة للمدينة، وبمقدار ذلك الحقيقة الناشطة للبشرية. ان علم الاجتماع، يجعل من القانون السياسي أحد الأشياء التي تحكم البشر، واحد بين أشياء أخرى وبالتساوي معها، لاغيا من جراء ذلك بالذات الدور الموحد والجامع للقانون وبالتالي للمدينة، يقيم في عالم انساني فصلت أعضاؤه أو يفصل أجزاءه ليقيم فيها على راحته.

بفصله «حكم» الأخلاقيات عن «حكم» القانون، يطلق مونتسكيو الأخلاقيات: أي يجعلها حرة وفي الواقع، لايمكن القيام «بالبحث السوسيولوجي» الا بأخلاقيات «حرة» واذن لايمكن صنع سوسيولوجيا ما ينتمي الى القانون بالمعنى المليء والقوى للكلمة، بالمعنى الأصلي للكلمة، ان السياسة «**تحكم**».

---

(1) Aristote, Politique, 1267 b15-1278 b5, 1288 a 37- 1288 b2; Ethique à Nicomaque, 1130 b 26- 29.

ما هو صحيح بالنسبة للقانون هو صحيح فيما يخص المجال السياسي بصفته كذلك . ان القائم بالعمل السياسي يكون سبب أعماله . وتكون هذه السببية أحيانا معتمة ومعقدة بقدر ما هي كذلك الديناميكية الاجتماعية الأكثر تشابكا ، ولكن اضطرابنا يرتبط عندئذ بعدم يقينية الدوافع والأغراض البشرية : في كل الأحوال القائم بالعمل يكون مسبِّبا لا مسبَّبا . ان قيصر الذي يجتاز الروبيكون* يكون سببا بأعلى الدرجات ؛ فهو ، انطلاقا من ذلك ، لايهتم على الاطلاق بالعلم الاجتماعي . ولكن الشيخ كايوس بلاسيدوس ، الذي كان الأول في اعلان خضوعه ، هو أيضا سبب وهو أيضا لايهتم بالعلم الاجتماعي . ان العالم المحكوم بالقانون السياسي لايعرف الا فعل الانسان في الانسان . جميعهم أسباب فيه ، هذا الذي يطيع وذاك الذي يحكم ، وان كانت سلطاتهم غير متكافئة ؛ كل شيء فيه يرتبط بالارادة الانسانية كما عبَّر عن ذلك دركهايم بشكل متألق في النص الذي انطلق منه هذا الفصل .

سيقولون ان التباين الموضوع على هذا الشكل تعسفي وعنيف اذ يوجد في الواقع «علم اجتماع سياسي» ؛ وانه من جانب آخر مونتسكيو يكرس تفصيلات مسهبة للقانون السياسي بوصفه كذلك عندما وضعه بين الأشياء التي تحكم البشر . لماذا ، وهو سبب اجتماعي بين الأسباب الاجتماعية الأخرى ، لاينتمي لعلم الاجتماع؟ انها ملاحظات معقولة ولكنها لاتقوم حقا على أساس الا بعد أن تدخلت بعثرة عالم البشر أو امتهان القانون السياسي : عندما انفصل المجتمع أو انه في طريقه الى الانفصال عن الدولة .

يدور العالم على كعبه عندما يتوقف القانون السياسي عن ادارة جزء أساسي منه ، وهو منذ ذاك لايفرق في الفوضى ، بل يخضع لقانون آخر ، لقانون من نوع

* م نهر صغير كان يفصل ايطاليا عن غول شرق الألب ، ان مجلس الشيوخ ليؤمن روما ضد حكم عسكري أعلنت خيانة هذا الذي يجتاز هذا النهر مع قوات مسلحة . المنع الذي ازدراه قيصر .

آخر، القانون الاجتماعي (السوسيولوجي)، ومذ ترتخي بشكل حاسم قبضة القانون السياسي، سيترك جزء تلو جزء من العالم الانساني وضوح الكلام الذي يأمر (يحكم) لحكم الأسباب الاجتماعية الغامض. ولأن هذا الحكم يعمل خارج النور الطبيعي للسياسي، تتعذر رؤيته، كما يتعذر فهم آليته، الا بوساطة أداة وجهة نظر خاصة: وجهة نظر علم الاجتماع. وتتدخل اللحظة الحاسمة عندما يفلت الدين من القانون السياسي أو يُنتزع منه.

- XII -

يرى مونتسكيو علاقة الدين بالقانون بهذه الحدود.

«ان القوانين البشرية، الموضوعة للكلام مع الذهن، عليها ان تقدم قواعد لا نصائح: ان الدين يتوجه بكلامه الى القلب فعليه أن يقدم الكثير من النصائح والقليل من القواعد.

وعندما يقدم (الدين)، على سبيل المثال، قواعد فهو لايقدمها من أجل الخير، بل من أجل الأفضل، لا من أجل ما هو جيد بل من أجل ما هو كامل، فمن المناسب أن يقدم نصائح وليس قوانين؛ ذلك ان الكمال لايخص لا عموم البشر ولا يخص الأشياء. يضاف الى ذلك، اذا كانت قوانين، سيلزم عددا لامتناهيا من قوانين أخرى للالتزام بالأولى. الامتناع عن الزواج كان نصيحة المسيحية: وعندما جعلت منه قانونا لفئة من الناس، لزم كل يوم وضع قوانين جديدة لالزامهم بالتقيد بها. تعب المشرع، واتعب الجماعة من أجل الزام البشر بقواعد كان يمكن للبشر الذين يحبون الكمال الالتزام بها من خلال النصيحة»[1].

يستعيد هذا النص التمييز بين القواعد والنصائح الموروث من اللاهوت الكاثوليكي. ويستخلص نتائجه السياسية بشكل يظهر، في آن معا، عقلانيا

(1) De L'Esprit des Lois, XXIV, 7.

ومتطابقا مع الاورثوذكسية الدينية: لايمكن جعل النصائح ملزمة، لايمكن الأمر بها وبالتالي لايمكنها أن تكون جزءا من القانون السياسي. وفي الوقت ذاته، يوزع مونتسكيو مواقع التشديد بشكل انه يقودنا الى أفكار مستقلة بشكل كبير عن الأفكار في الموروث. لئن وجب ترك النصائح من أجل الكمال، وبشكل أعم الاهتمام بما هو أفضل الأمر الذي يخص الدين، لحرية هؤلاء الذين يحبون الكمال، عندئذ لايكفي فصل الكنيسة عن الدولة بل أيضا الغاء السلطة العليا للكنيسة على أعضائها، وبالتحديد الغاء السلطة التي تطلب الامتناع عن الزواج وتفرضه.

ان الاورثوذكسية الشكلية للموضوع مرفوضة بلهجتها بشكل مغلّف ولكن بعمق، يبدو اما أن المرء يختار درب الكمال، واما انه يرفض الالتزام به بالأسلوب الذي يعبر عن ذوق شخصي كما نختار الذهاب الى شاطئ البحر أو الى الجبل، بنوع من التلقائية المحببة بلا قلق وبلا تثاقل. على كل حال يبدو أن اكتساب الكمال لايوجب «اتعاب» هؤلاء الذين يحبونه! بتأكيد سهولة هذا الاكتساب وصفته التلقائية بمبالغة ماكرة يفصل مونتسكيو هؤلاء الذي يحبون الكمال عن كل الآخرين الذين لايحبونه كما يمكن أن نستخلص ذلك، وبذلك، يميز بين النصيحة والقاعدة، ساكتا، أو بالأحرى ملغيا في سره ما يربط بشكل وثيق بين النصيحة والقاعدة: ان طاعة الأمر هي اعداد للكمال بله جزء منه، وفي الحقيقة لامعنى لها الا في منظور الكمال. ان الدين المسيحي، موضوع النظر هنا، يعطي لنفسه، أو يتعرف على نفسه، بمهمة قيادة البشر، كل البشر، الى الكمال[1]. اذ ما هي الوسيلة الدائمة والنظامية التي تمتلكها الكنيسة لاقناعنا بضرورة هذه المهمة، أي بضرورة هذه المهمة، أي بضرورة انجازها اذا كان تعليمها منفصلا كليا عن عظمة **القانون** (بالحرف الكبير)؟ سيقال ان الاقناع الشرعي الوحيد والحقيقي هو ما ينجم عن كلام القديسين وبشكل خاص عن أعمالهم. ليكن، ولكن هؤلاء الذين لم يلتقوا قديسا على دربهم أو الذين اداروا ظهورهم له، هل سيحرمون من كل حضور للقول المقدس؟

(١) «وليكن كمالكم مثل كمال أبيكم السماوي» (انجيل متى، V ٤٨). ارجع أيضا الى الرسالة الأولى للقديس بطرس ١٥ -١٦، رسالة القديس جاك I، ٤.

وعلى كل حال لم تثق الكنيسة قط في الحب العفوي للكمال عند بعض الناس كما يظهره مونتسكيو هنا: انها تعتقد بنداء موجه للانسانية جمعاء. ولهذا على الرغم من محافظتها بشكل دقيق على التمييز بين الأمر والنصيحة، لم تنفك عن المطالبة بحق الحكم في بعض الموضوعات المهمة بشكل خاص، والتأكيد على ضرورة أن تكون الكنيسة، جزئيا على الأقل، جزءا من القانون السياسي.

ان الفصل الذي يضعه مونتسكيو هنا ثقيل بالنتائج. بالنسبة للاهوت المسيحي، ولكن أيضا بالنسبة للفلسفة الاغريقية يكون كمال الوجود مبرر وجود كل فرد في النوع مهما كانت المسافة التي تفصله عنه، يبقى عليه بلوغ هذه الغاية. يؤكد كلاهما الاستمرار بين الطبيعة العادية، بله الطبيعة المنحطة وغايتها السامية. ان العبد الأعمى، في طاحون غزة، سيكون غدا الفيلسوف المتنوّر الى أقصى حد أو القديس الذي لاتشوبه شائبة. ان الفصل الذي أدخله مونتسكيو يقطع هذه الاستمرارية. من سيقول هذا. فالحرية الحديثة تروّض روابط دقيقة للوجود كان الاستبداد يحلّها.

- XIII -

وهكذا تقوم النظرة الفاصلة لعالم الاجتماع بفصل الدولة عن المجتمع وعن الكنيسة. والهيئة السياسية التي كان يجمعها القانون (بالحرف الكبير) القديم شطرت الى ثلاثة أجزاء كبرى، وكل منها يمكن أن ينشطر بدوره الى أجزاء فرعية: فتنقسم الدولة، وتنتظم وفقا «لفصل السلطات»، وتنقسم الكنيسة الى مذاهب، أما المجتمع فيتألف من عدد غير محدود من «المجموعات». سيُعاش بعد الآن في «عصر الانقسامات»[١]

ولكن من أين جاء عالم الاجتماع بهذه الجرأة على أن يفصل هكذا القانون السياسي «للحكومات» الأخرى، ويجعل من الكل أحد الأجزاء، لايعلو قط على

(1) Adam Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, (1767), rééd. Edinburgh, Ed. University Press, 1966, P.183' tr. fr., Essai sur L'histoire de La Société Civile, Paris, PUF, 1992, P. 280.

الأجزاء الأخرى؟ نميل الى القول إنه اجمالا لم يقم الا بوعي التطور السياسي في أوروبا وتقديم صورة عنه. على أية حال مونتسكيو الذي ثبَّت وصاغ سلطة اللحظة التاريخية المعاصرة، بنى وجهة نظر علم الاجتماع على تفسير لتلك اللحظة وللتاريخ الذي أدى إليها.

نعرف تشخيصه: تسير الملكيات في القارة الأوروبية بلا مقاومة نحو الاستبداد[1] ينبغي أن لانخطئ هنا. يعني هذا أن سلطة الملك، وقد صارت سياسية بشكل خاص، تنعتق يوما بعد يوم من الأعراف ومن الدين. حتى ذلك التاريخ كانت الأعراف هي التي تحكم شعوب أوروبا. وفي الفترة التي كان يكتب فيها، مازالت الأعراف هي التي تحكم[2]. هذا هو المركز التحليلي للتشخيص.

لئن كانت اوروبا تعرف تمييزا ما بين القانون والأعراف، فان القانون السياسي بالتحديد لم يكن له هذا الوزن عليها. لايعني هذا البتة انه كان ثانويا، أو تابعا، وانما يعني وحسب ان جزءا يسيرا من الأوامر التي كان الانسان الأوروبي يخضع لها يعود اليها بشكل خاص أو بشكل استثنائي. فيما تبقى، أي فيما يخص الأساسي، كان القانون يختلط بالأعراف. يقوم تقدم الاستبداد على القلب النسبي للامتداد النسبي للسلطة الملكية، وسلطة الأعراف وسلطة الدين. وصارالأوروبيون أكثر فأكثر خاضعين لسلطة الملك وتلاشت تدريجيا السلطات الأخرى، وهكذا وجد الأوروبيون أنفسهم في وضع جيد كليا يمكن ادراكه من خلال مقارنته مع ما كتبه مونتسكيو عن الاستبداد بالمعنى الدقيق، الاستبداد الشرقي. في النظام الاستبدادي الشرقي يمتلك الدين والأعراف أو العادات قوة واسعة جداً. وبينما يكون الاستبداد في الشرق صديق الأعراف، فان النظام الملكي الغربي في سيره نحو الاستبداد معادٍ لها. ان الأوروبيين هم الأوائل بين أعضاء النوع في معرفتهم المتزامنة لنمو السلطة السياسية المتجهة نحو الاستبداد وتراجع سلطة الأعراف وسلطة الدين.

---

(1) De L'Esprit des Lois, V, 11, 14, VII, 6, 7, 8; XXIII, 11.
(2) I bid., VIII, 8.

وهكذا، يطلب مونتسكيو، من جهة التمييز بوضوع بين «نصائح» الدين وبين القانون بله فصلهما؛ ويأسف، من جهة ثانية من تلاشي السلطة السياسية للدين التي أيا كان شرها تكون حاجزا ضد الاستبداد عندما لايوجد البتة حاجز آخر[1].
لايعني هذا التناقض الظاهر الا انه لايوجد حل للمسألة المخيفة التي يطرحها تزايد الاستبداد الملكي، أي الاستبداد السياسي حصرا، في الاطار الديني والمعتاد للملكية في أوروبا. وفي الفصل الذي لَمّحنا اليه يقدم مونتسكيو هذه الملاحظة: «**نزع الانكليز، من أجل الحرية، كل السلطات الوسيطة التي كانت تقوم عليها ملكيتهم. وهم على حق في الحفاظ على تلك الحرية؛ فاذا أضاعوها سيكونون أكثر الشعوب عبودية**». ان هذه الجملة الأخيرة، الغريبة تترك الانطباع بأنها تفضح نوعا من العداء، أو من قلة الاعتبار للانكليز، تعني على عكس ذلك أن هؤلاء تخلوا بنجاح عن شكل الملكية الأوروبية. صحيح أنهم دفعوا منطق الاستبداد الملكي الى نهايته، واذن الى أبعد وبشكل أكثر تماسكا من الفرنسيين، أي استبداد المرجعية السياسية تحديدا لأنهم الغوا السلطات الوسيطة -العدالة الاقطاعية، السلطات الدينية وسلطة الأعراف-، ولكنهم قاموا بذلك على أسس سياسية - فصل السلطات وتوزيعها- بحيث كانت النتيجة، وبشكل مضمون جدا، بدلا من العبودية المتوقعة، أكبر حرية عرفها البشر على الاطلاق. لسنا هنا بصدد دراسة الكيفية التي يفهم فيها مونتسكيو النظام الانكليزي ويصفه[2]. ان ما يهمنا هو ادراك الديناميكية التاريخية التي تبطن آراءه. ان الاستبداد الملكي الأوروبي بوضوح أكثر انسانية من الاستبداد بالمعنى الدقيق، الاستبداد الشرقي، ولكنه أقوى بشكل منقطع النظير: فهو يهدم، أو يحت ما يراعيه الثاني، أو يحافظ عليه بعناية الحب. فتاريخ الاستبداد الشرقي ليس الا التاريخ الرتيب للطبيعة الانسانية التي تُساء معاملتها،

---

(1)I bid.

(٢) قدّمت الخطوط الكبرى لتفسير مونتسكيو في كتابي:

P. Manent, Histoire Intellectuelle du Libéralisme, Dix leçons, Paris, Calmann- Lévy, 1987, P.119 -142.

بينما تكون الملكية الأوروبية سيرورة نظامية، وتبدل مستمر ومتنام لظرف الأوروبيين يضعهم الآن أمام خيار عبودية أوحرية لم تُعْرَف من قبل، وبنفس القدر من التطرف.

ما من شك ان ديانات أخرى وأعراف أخرى أصابها الضعف أو تلاشت، ولكن لم يحدث هذا الا لأن الهيئة السياسية كانت تضعف وتتلاشى معها، أو لأنها تترك المجال لظهور دين آخر يُدْرَك بوصفه الدين الحق ويصير بدوره سيد الأعراف. في أوروبا، وللمرة الأولى، يضعف الدين فترة طويلة في الوقت الذي تتنامى فيه قوة الهيئة السياسية، دون ظهور أي دين آخر ليحل محل الأول.

يرى مونتسكيو ان الانكليز يعرفون حرية سياسية قصوى في حين ان الأوروبيين مهددون بعبودية قصوى، وبشكل خاص الفرنسيين، على الرغم من انهم مازالوا يتمتعون بحرية معتدلة ومقبولة. وفي النظامين يكون الدين تابعا وان كان ذلك بشكل مختلف وغير متساو. وما يحتفظ به من سلطة قسرية، فانه يأخذه في الحالتين من سيادة الدولة أو تعسفها. وبعد الآن، لن يكون جزءاً أساسياً من **القانون** بقدر ما هو أداة ظرفية لدولة تعالت نهائيا على الدين. يبقى الدين، بلاريب، كاثوليكي، انغليكاني، أو بروتستانتي ولكنه توقف عن كونه حاكما بالمعنى الدقيق، انه وحسب شيء عظيم، أو شيء في جملة الأشياء بكل بساطة، يشرف على سلوك البشر أو على سلوك عدد كبير منهم.

يشهد الأوروبيون هذا الشيء الذي لم يُعْرَف من قبل في التاريخ البشري: جانب أساسي من حياتهم في طريقه الى التخلص من ضغط **القانون**، لأن **القانون**، وقد صار سياسيا خالصا، يرتفع بشكل لايقاوم فوق مضامين حياة الأفراد.

ولكنهم سيقولون، كيف يحدث ان هذا الارتقاء للقانون السياسي ينعكس، أو يترجم في وعي الذات في علم الاجتماع، بتدني المرجعية السياسية، بحيث تكون وحسب بعدا بين الأبعاد الأخرى؟ لأن النظام الجديد يُلْزِم بنظرة مختلفة الى

النظم الأخرى كلها. فالمرجعية السياسية فيه مرتفعة جدا، منفصلة جدا، وبالتالي متميزة جدا فكريا، بحيث تظهر كل النظم وقد أصابها الارتباك: ان اسبارطة والصين تتشابهان عند النظر إليهما من علو شاهق[1]، ويظهر كل نظام من النظم الأخرى محكوم بما «يختلط به» القانون السياسي، فاسبارطة تحكمها الأعراف وأساليب التهذيب والصين تحكمها أساليب التهذيب والأعراف. ولكن السياسة «مختلفة» جدا، في فرنسا وانكلترا، اللتين تمثلان قمة التطور الأوروبي، بحيث اننا لم نعد نتعرفها في الحالة «المختلطة» التي تكتسبها في أماكن أخرى، وان النظم الأخرى اذن يحكمها شيء آخر غير القانون السياسي. لاينفصل مفعول وجهة النظر هذه عن وجهة نظر علم الاجتماع، بل يمتزج به: فليس القانون السياسي الا واحدا من الأشياء التي تحكم البشر. ان الفترة التاريخية التي نتكلم عنها تنعقد في هذا العلو الواقعي للسلطة السياسية يستجر سقوطها النظري. ارتقاء استمر خلال قرون ساق القانون السياسي الى هذا الاذلال.

ليس من الصواب أن نأخذ على مونتسكيو التباس مفهوم القانون عنده. لئن قدّم أحيانا الانطباع بالتأرجح بين معنيين متنافرين للكلمة، بين القانون بوصفه شأناً سياسيا خالصا، وبين القانون بوصفه انتظاما خالصا، أو ضرورة اجتماعية، فذلك لأنه يصف ويؤكد ما يحدث للقانون.

كان القانون في الموروث المسيحي كما في الموروث الاغريقي التعبير عن بعض متضمنات الحياة بأسلوب الأمر؛ لقد كان التفكر «الأمر» في غايات الطبيعة البشرية وفقا لتفسير ما. كان يُحدِث تغييرا في النفس. ان ما يحدث للقانون، ما يصفه مونتسكيو وما يستخلص منها نتائجه، هو انه ينتزع نفسه من هذا الاختلاط مع الطبيعة بانقسامه هو ذاته. في جزء منه، في نصفه ينفصل عن الطبيعة ويتخلص منها، ويرتقي فوق كل مكوناتها، ويصير سيدا بالمعنى الدقيق وبشكل مطلق بحي

---

(1) De L'Esprit des Lois, XIX, 16.

يستطيع، وفقا للحالة، اما أن يحكمها بشكل استبدادي أو يهدد بذلك، كما هو الحال في فرنسا، واما أن يتركها حرة الى حد بعيد، كما هو الحال في انكلترا. في الجزء الآخر، في نصفه الآخر تمتصه المادة البشرية، التي هجرتها السلطة السياسية، تصير سميكة ومعتمة: تصير سلسلة الأسباب الاجتماعية، التي لاتبلغها الا وجهة النظر الاجتماعية، تلك التي تقيد الفرد الحر الذي يصور لنا الروائي الحديث معاناته وعبوديته. كل من القطبين الذين انفصل بينهما القانون القديم يمكن تناوله في عبارات القطب الآخر. يمكن القول، بلغة الأمر، ان الأبعاد الاجتماعية المختلفة تحكم البشر؛ وفي مقام المادة الخاضعة للضرورة، ان القانون السياسي هو «شيء» اجتماعي بين الأشياء الأخرى. تحكم البشر أشياء عديدة.

* * *

الفصل الثالث

نظام الاقتصاد

-I-

مثل مونتسكيو، أحس آدم سميث بشكل بالغ الحيوية بأهمية التجربة الانكليزية للمستقبل. ولكن بينما يرسخ مونتسكيو تلك السلطة الجديدة، بتحفظات بالغة الدقة، فان آدم سميث يقبل بها او يستقبلها، برضا، بالضبط بوصفها سلطة [1]. وسواء تكلم عن الملكية او عن الحرية، فانه يفترض مسبقا على الدوام ما يدعوه «المعنى الراهن للكلمة» [2]. يضع آدم سميث مكان الديالكتيك المعقد الذي يصف به مونتسكيو ويشرح الآثار الخيرة للتجارة، التوكيد على تقدم خطي، ملخص بكلمة واحدة تشكل اللازمة في مؤلفه الضخم، والتي تعني اذن تقدماً، او تحسيناً (improvemen)

ان ما يمثل سلطة بشكل خاص في نظره في الحقبة الراهنة انما هو النمو الاقتصادي كما تجلى في انكلترا واسكوتلانده، بشكل خاص منذ عهد **إعادة البناء** (Restauration) يشرح سميث هذا التحسين (improvement)، على نقيض مونتسكيو، ولكن مستبقا بشكل مباشر لكونستان [3] (Constant) بعامل نفسي

(١) لقد اثار هذا الرضا التعليق الساخر من باجهو (Bagehot)، وهو يلخص كتاب سميث «**ثروة الامم**» «كيف أن الانسان لكونه متوحشاً ارتقى ليكون اسكتدلندياً»

(٢) عن الطبيعة التي وضعها ادفين كانان (Ed. Cannan) والتي قدّم لها جورج ستيجلر (G. stigler) جزآن في مجلد واحد لكتاب «ثروة الشعوب»، (مطابع شيكاغو الجامعية، ١٩٧٦): (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations) (W.N, III, 3, P.423)

(٣) انظر اعلاه، الفصل الاول، الفقرة ١٤.

كلي، عنصر مكوّن ومركزي في الطبيعة الانسانية: الرغبة في تحسين الانسان لظروفه (The desire of bettering one's condition) ان رغبة الانسان في تحسين ظروف معيشته تعمل دائما، مهما كانت الظروف التاريخية، والمؤسسات السياسية او الاقتصادية، يمكن «لغرابة الحكم» و«الاخطاء الاعظم للادارة» كبح «التقدم الطبيعي للامور» (1) ولكنها لا توقفه ابدا.

فتحسين ظروف الحياة يشكل قانونا عاما للتاريخ، على الاقل للتاريخ الانكليزي(2). ان سميث، الدقيق جدا في العادة، بالغ العناية بتوثيق توكيداته الاقتصادية، يثق بالتحسين الذي لايُقاوَم الى حد انه يراه يعمل في الفترات التي يصعب البحث فيهما، ويقول انه على «يقين» ان انكلترا كانت اكثر تطورا في زمن الممالك السبع الساكسونية مما كانت عليه في عصر يوليوس قيصر(3).

ومع ذلك يقر آدم سميث ان «التحسين» يمكن ان يصطدم بحدود تضعها المؤسسات السياسية (4). والواقع ان دور هذه الاخيرة دور سلبي بشكل خالص. ان افضل ما يمكن ان تقوم به، هو ان لا تعيق عمل هذا النابض الكلي بعرقلتها استخدامه الحر، او تضر بضمان الملكية. وهكذا، يجب تسجيل ذلك، لا يتوقف سميث عند هذا الوضع المربك والواضح جدا والذي علق عليه هيوم ومونتسكيو، ان ضمان الملكية تقريبا متساو في انكلترا وفرنسا بينما يكون التطور الاقتصادي اكثر حيوية في انكلترا منه في فرنسا (5). ومذ ذاك، يكون فهم التقدم بسهولة فهم عملية جمع: انه المجموع المتنامي لاثار متماثلة لسبب واحد. لا يسع المرء تقديم شرح ابسط عن هذا الجديد.

---

(1) W N, II, 3, P.364.
(2) Ibid., P. 367.
(3) Ibid., P. 366.
(4) Ibid., I, g, P. 106. أرجع إلى ما يقوله عن الصين في هذه الصفحة
(5) Hume, Of Civil Liberty, in Essays, Moral, Political, and Literary, P. g4, Montesquieu, Pensées, 32 et De l'Esprit des Lois, xx, 4.

-II-

ان رغبة الانسان في تحسين ظروف حياته، سبب فعال للتقدم الاقتصادي، اذ تكون النابض المركزي للطبيعة الانسانية. وفيها تتجمع الطبيعة والتاريخ، ان جاز القول. سميث يعتقد ممكنا ما تستبعد السيرورة الدياليكتيكية لدى مونتسكيو: استنباط خطي «للتاريخ» انطلاقا من «الطبيعة»، او تضمن تحليلي «للتاريخ» في «الطبيعة».

بتجاوز مونتسكيو، ينضم سميث، فيلسوف الاخلاق، لفيلسوف الاخلاق هوبس: وانه يكشف عن رغبة اساسية تعيِّن حدود المسألة الانسانية كما تعيِّن حلها. وتبدو اللغة التي يستعملها هوبس ليصور الرغبة بالسلطة. يتكلم سميث عن الرغبة الاولى بوصفها «رغبة على الرغم من انها هادئة وبعيدة عن الانفعال بشكل عام، تخرج معنا من بطن الام ولا تبارحنا حتى الموت»، ويضيف قائلا « في كل المسافة التي تفصل بين هاتين اللحظتين، قد لا توجد لحظة واحدة يكون فيها الانسان راضيا تماما عن وضعه بحيث لا يرغب في اي نوع من التغيير او التحسين»[١]. يؤكد هوبس بشكل اكثر ايجازا، عن الثانية (الرغبة في السلطة): » وهكذا، اضع في المقام الاول، بصفة نزوع عام لكل البشرية، رغبة دائمة لا هوادة فيها باكتساب سلطة اثر سلطة، رغبة لا تتوقف الا عند الموت[٢] «نميل الى القول ان الرغبة في تحسين ظرفه هي الرغبة في السلطة، ولكن «بدون انفعال».

وفي الواقع وضع هوبس حجر انتظار للتغيير الذي اجراه سميث: «ان الاهواء التي تجعل البشر ينزعون الى السلام هي الخوف من الموت، والرغبة في الاشياء الضرورية لحياة طيبة، وامل الحصول عليها بعملهم[٣] «سميث من جانبه، يرجع بشكل صريح الى هوبس في هذا السياق: «ولكن الشخص الذي يكتسب

---

(1) WN, II, 3, P. 362 -363.

(2) Léviathan, chap. 11, trad. éit, p. 96 حول الرغبة في السلطة عند هوبس-

(٣) ارجع لا حقا، الفصل الرابع، الفقرة II من كتابنا.

ثروة طائلة، او يرثها لا يحصل بالضرورة على السلطة السياسية، اكانت سلطة مدنية او عسكرية ولا يرثها.

قد تعطيه ثروته الوسائل لاكتساب هذه وتلك، ولكن مجرد امتلاك هذه الثروة لا يقدم له بالضرورة ايا منهما. ان القدرة التي تعطيها هذه الحيازة للثروة مباشرة هي القدرة على الشراء- القدرة على الاقتناء-(The Power Of Purehas-ing) استعداد ما- طلبية ما(a certain command)- لكل عمل، او لكل نتاج عمل يكون آنئذ في السوق[1].

من هوبس الى سميث صارت الرغبة في السلطة الرغبة بسلطة الشراء، هذا الشراء يمكن ان يتوجه لنتاجات العمل او للعمل ذاته. وراء التصحيح الظاهر، يمد سميث قضية هوبس. يبسِّط تبسيطه. الطبيعة الانسانية ونابضها، ويكشف التاريخ وسيرورته في رغبة يمكن تسميتها ولا تبعث الخوف. والان باستيعاب الرغبة الانسانية في الرغبة بتحسين شروط الحياة، واستيعاب هذه الرغبة في رغبة تنمية القدرة على الشراء، فان التاريخ والطبيعة يصبان فيما بُدِئ بتسميته الاقتصاد.

غير ان سميث لا يعتقد ان الحساب الاقتصادي يكشف لنا سر عالم البشر. وعلى الرغم من التبسيط الكبير الذي جئت على التشديد عليه، يعثر على التعقيد البشري في داخل هذه الرغبة الاساسية ذاتها. من المهم استقصاء هذا التعقيد بعناية، ذلك ان تحليل الرغبة بتحسين ظرف حياته تقودنا الى شاطيء الاغوار التي تنبعث من اكثر الكائنات تفاهة، الانسان الاقتصادي (homo oeconomicus)

-III-

ان رغبة الانسان بتحسين شروط عيشه قُدِّمت بشكل مختلف جدا في مؤلفي آدم سميث الكبيرين، كتاب «**نظرية العواطف الاخلاقية**» الصادر عام ١٧٥٩، و«**ثراء الامم**» عام ١٧٧٦.

لنتأمل اولا هذا النص الاساسي لكتاب «نظرية . . .»: «. . . ماهي المكاسب التي نسعى اليها من هذا الشيء الكبير في الحياة البشرية الذي ندعوه: تحسين شرط عيشنا؟ ان نُرْمَق، ونُخْدَم، وان يُنْظَر الينا بمودة، وان نكون المفضَّلين والمقبولين، تلك هي المكاسب التي يمكن ان نتوقعها من ذلك. وما يبعث اهتمامنا انما هو الغرور، وليس الراحة او المتعة.» (١)

ولنقرأ الان النصوص المقابلة في كتاب «ثروة الامم»، الفصل الثالث من الكتاب الثاني يحمل عنوانا له دلالته «**مراكمة رأس المال، في العمل المنتج او غير المنتج**». الفصل منسق بالتمييز، والتباين بين الاسراف والتقتير. كرأس مال الاول يستعمل رأس المال بانفاق أخرق، محولا اياه بهذا الشكل من استعماله الخاص، بينما الثاني (التقتير) الذي يقتصد، ويراكم رأس المال، ويستعمله بشكل منتج او يتيح ويستدعي مثل هذا الاستعمال. ان الاستعمال العقلاني، اي المنتج، للاقتصاد والتوفير هو اذن الاستعداد للتوفير، لتحقيق توفيرات سنوية، يثيرها «مبدأ بالغ القوة، المصلحة الواضحة والبديهية لكل فرد» (٢) عندئذ يُرْفَض انفاق المسرف الذي يبعثه الغرور بلهجة غضب مقدس: «بعدم ربط انفاقه بدخله يأكل المسرف من رأس ماله. ويشبه في ذلك ذاك الذي يحول دخول مؤسسه دينية نحو استعمالات دنيوية ويدفع اجر الفراغ بالمال الذي نذره اجداده بتقتيرهم لبقاء المصنع». (٣) ولكن مثل هذا السلوك نادر بشكل عام. ان البشر في غالبيتهم يقتصدون لان الاقتصاد هو الوسيلة «الاكثر شيوعاً والاكثر وضوحاً» من اجل تحسين ظروفهم(٤). وهذا الحساب للفائدة، الذي يثيره عدم الرضا لا علاقة له بالغرور، لان تقدم التراكم «تدريجي» و «صامت» (٥) لا يسترعي انتباه الناس.

(1) A. Smith, The Theory Of Moral Sentiments, Indianapolis, Liberty Classies, 1969, III, 2,P. 113.
(2) WN, II, 3,P.360
(3) Ibid.
(4) Ibid., P. 363.
(5) Ibid., P. 367.

الغـرور الـذي يدفع الى الاسـراف شـر، ويصح القـول، انه سلوك لا تقـوى فيه. والبحث عن الفائدة، الذي يقود الى الاقتصاد والتوفير، سلوك عاقل وخيِّر. ان مـا يضـمـن التـقـدم الاقـتـصـادي للبـشـرية، ومـا يكفل ضـرورة التـحـسين (improvement) المستمر للازدهار العام انما هو، كما ذكرت ذلك لتوي، واقع ان البشر المغرورين، او التصرفات التي تصدر عن الغرور اندر وجودا بشكل كبير من البشر المقتصدين او التصرفات التي يلهمهاالتقتير الذي يؤدي الى منفعة [1].

في كتاب «**نظرية العواطف الاخلاقية**» كما في كتاب «**ثروة الامم**» تعمل القناعة ذاتها: المسألة الكبرى لبني البشر هي تحسين ظروف معاشهم. الا انه من كتاب الى آخر تفسر رغبتهم بشكل مختلف جدا. في كتاب «**نظرية**..»، تكون هذه الرغبة غرورا بشكل اساسي؛ في كتاب «**ثروة الامم**»، تكون عدم رضا ومصلحة دون ارجاعهما ضمنا او صراحة الى الغرور. انه لتغيير بالغ الاهمية. فالغرور ينطوي على علاقة بالاخرين، وهو برمته يرجع إلى تلك العلاقة. اما عدم الرضا الذي يقود الى التوفير والى السلوك الاقتصادي العقلاني لا ينطوي، ولا يتضمن، بذاته، علاقة محددة بالآخرين. التعبير الاول عن الرغبة لتحسين الفرد لشرط معاشه يكون مباشرة اجتماعيا واخلاقيا؛ يضع بين البشر، صلة نظراتهم المتلاقية. اما التعبير الثاني فيترك في الظلام طبيعة الرضا المنشود والمحصول عليه بسلوك توفير عقلاني؛ انه يترك بلا تحديد المضمون الاجتماعي والاخلاقي لتلك الرغبة ويستمر في جعلها نابض الطبيعة والتاريخ البشريين. هل يرغب الانسان المقتصد في الشراء لكي يكون موضع اعجاب الاخرين، او كي يعيش على الدوام بشكل اكثر راحة؟ بلغة روسو، أهو الانسان «العاقل» ام الانسان «الحسي»؟ يبدو ان الكتاب الكبير لسميث- الطرح الاول للاقتصاد السياسي، لم يجب عن السؤال ولم يتوصل الى طرح تلك الاسئلة تاركا بذلك طبيعة وأهمية الصلة الاجتماعية في عدم التعيين الكامل.

سيقال ان البشر مرتبطون بالتبادل بشتى اشكاله. ولكن مفهوم التبادل لا ينطوي في ذاته على فكرة باعثة. لِمَ يتبادل البشر فيما بينهم؟ ويكتفي سميث بالإجابة: لان لديهم ميل طبيعي للتبادل[1]، انه تأسيس العلم الجديد، او علم المجتمع الجديد، على الخاصة المنومة للحشيش! ولكن من غير المحتمل ان يقوم الاقتصاد السياسي على اساس بهذا القدر من الهشاشة. وعلينا ان نبحث عن زاوية نظر اكثر رحابة على سيرورة آدم سميث.

تفترض الرغبة بتحسين شروط معاشنا تصورا ما، صورة ما للشرط الافضل الذي نرغب فيه ونسعى الى احداثه. فمنح دور مركزي لتلك الرغبة يتضمن بالضرورة، كما يبدو، منح اهمية حاسمة للتخيل. ذلك ما يقوم به آدم سميث في البداية: فالتخيل يوجد في قلب «**نظرية العواطف الاخلاقية**». لنروز السطور التالية:

«ينتشر خيالنا (...) على كل ما يحيط بنا. نؤخذ عندئذ بجمال هذا الانسجام الذي يسود في القصور واسلوب عيش العظماء؛ ونعجب كيف ان كل شيء تم تصوره من اجل راحتهم، وارضاء حاجاتهم، وتلبية امانيهم، وامتاع رغباتهم الاكثر طيشا. فلئن نظرنا الى الرضا المتين الذي تكون كل هذه الاشياء قادرة على جلبه، بذاتها، ومنفصلا عن جمال التنسيق المخصص لاحداثه فانه سيبدو على الدوام حقيرا وتافها. ولكن نادرا ما ننظر اليه تحت هذا الضوء المجرد والفلسفي. نحن نربطه بالطبع في خيالنا بالترتيب، بالحركة المنتظمة والمتناغمة للنظام، باسلوب احداثه. ان ملذات الثروة والعظمة، عندما ننظر اليها هذه النظرة المعقدة، يراها الخيال بوصفها شيئا عظيما، جميلا ونبيلا، يستحق بلوغها كل العمل والانهماك اللذين نكرسهما لها برغبة منا.

ومن الخير ان تخدعنا الطبيعة بهذا الشكل. انها الحيلة التي تثير نشاط البشرية وتبقي عليه مستفزاً على الدوام، انها الحيلة التي دفعته بادئ ذي بدء إلى زراعة الارض، وبناء البيوت، وتأسيس المدن والجمهوريات، واختراع واتقان كل الفنون وكل العلوم والتي تضفي النبل والجمال على حياة البشر (...)[1].»

انها صورة جميلة، ومن جراء ذلك تصور مجرد عن المنفعة، يبعث فينا الاهتمام بالمال والسلطة بقدر لا يقل عن اهتمامنا بالعلوم والفنون، فالفيلسوف الاخلاقي آدم سميث، يرى اننا عندما نبحث عن المنفعة، انما نبحث عن ارضاء الغرور، وعندما نستسلم للغرور، نؤخذ بالجمال.

غير أن الخيال يبعث ايضا قدرات اخرى. ويمكّن من تنظيم اجتماعي اذا لم يكن يتأسس على العدالة، فعلى الاقل يُحْدِث بعض اثارها. في سياق تحليله لقدرات الخيال يُدْخل آدم سميث، بدءا من كتاب «**نظرية العواطف الاخلاقية**» موضوع «اليد الخفية»، الذي سيكون الموضوع البالغ الاهمية في تكوين الاقتصاد السياسي:

يعانق الاقطاعي بغطرسته وبلادة احساسه عبثا بنظره حقوله الواسعة، وبدون اي تفكير في حاجات اخوانه، يستهلك بمفرده، وبخياله الحصاد كله (...). ولا يوجد أي تناسب بين استطاعة معدته وامتداد رغباته، فهي لا تستوعب اكثر مما تستوعبه معدة افقر فلاح. اما الفائض فهو مضطر لتوزيعه بين هؤلاء الذين يعدون، بالاسلوب الامتع، ذاك القليل الذي يستعمله، هؤلاء الأفراد الذين يرتبون القصر حيث سيُستَهلك هذا القليل، بين هؤلاء الذين يزودون بالتحف ويحافظون عليها، اشياء تدخل في اقتصاد الابهة: وهؤلاء جميعهم مدينون لتذوقه للترف ولنزواته بهذا المقدار مما هو ضروري للحياة الذي عبثا ينتظرونه من انسانيته وعدالته (...).

(**العظماء**) تقودهم يد خفية (they are led by an invisible hand) لتوزيع الضروري للحياة تقريبا كما لو قسمت الارض الى اجزاء متساوية بين جميع

(1) TMS, IV, P.303.

السكان، وهكذا يسهمون في نفع المجتمع ويفسحون المجال لتكاثر النوع، دون ان يعرفوا ذلك أو يبتغوه [1].

لنضع مباشرة ٢ الى جانب هذا التعبير عن «اليد الخفية» التعبير المقدَّم بعد سبعة عشرة عاما في كتاب «**ثروة الامم**» (. . .) يعمل كل فرد بالضرورة ليجعل الدخل السنوي للمجتمع كبيرا قدر ما يستطيع . مؤكد، عموما، انه لا يقصد البته دفع المصلحة العامة الى الامام، كما انه يجهل مقدار اسهامه فيها (. . .)، انه بتوجيه فاعليته بحيث يتصف انتاجه بأفضل قيمة ممكنة، لا يسعى الا الى مكسبه الشخصي . وفي هذه الحالة، كما في الكثير غيرها تسوقه يد خفية الى بلوغ هدف لم يكن يسعى اليه [2].

من تعبير الى آخر، يبقى تعريف اليد الخفية هو نفسه في صورته . يتعلق الامر بسيرورة ينتج من خلالها البشر في المجتمع نتائج سعيدة لا علاقة لها بما يريدون في قرارة نفوسهم، سيرورة حيث، تتآزر النوايا، والاهواء والافعال الانانية لكل منهم موضوعيا في خدمة الخير العام . الا ان مضامين التعبيرين مختلفة جدا . في كتاب «**النظرية**»، يشكل الخيال والغرور نابض السلوك البشري؛ في كتاب «**ثروة الأمم**» يتبدد الخيال والغرور، والسلوك البشري لايحكمه إلا الربح أو المنفعة . في كتاب «**النظرية**» تقوم آلية عمل اليد الخفية مباشرة على التقسيم الاجتماعي : انه خيال العظماء وغرورهم، او الاغنياء الذين يولدون السيرورة ويحافظون عليها بينما في كتاب «**ثروة الامم**»، تجد اليد الخفية دعايتها في سلوك كل الناشطين في المجال الاقتصادي دون اي تمييز . ومن كتاب الى آخر، ننتقل من يد خفية تقوم على ابهة الخيال وعلى التفاوت، الى يد خفية تقوم على السعي التافه والعقلاني للكسب وعلى المساواة .

خلف التعبير نفسه، نكتشف سيرورتين اجتماعيتين، مشهدين اخلاقيين متباينين كل التباين . عندئذ هل تقدم اليد الخفية وحدة عالم البشر في تنوعه، أو بالاحرى، من تعبير الى آخر تصير مختلفة الى درجة انها لا تقوم الا بتقنيع عجز

(1) Ibid., P. 304. لنلاحظ أن سميث يجهل التمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج

(2) WN, IV, 2, P. 477

سميث عن التفكير في **القديم والجديد** معا، مجتمع التفاوت القديم ومجتمع المساواة الجديد؟ هل تتضمن سر الفارق الحديث او على العكس، او تكشف عنه وهي تعمل على ازالته؟ اليست الطليعة ونموذج تلك الصيغ اللطيفة الجرْس التي يؤكد بها الفكر الجديد وينكره بالحركة ذاتها؟

سنبحث عن الضوء في الفصل الشهير لكتاب «**ثروة الامم**» حيث يصف سميث الانتقال من مجتمع قائم على التفاوت الى مجتمع المساواة، السيرورة التاريخية حيث تنحى الاقطاع ليترك مكاناً لمجتمع التجارة (cammercial society)

-IV-

هذا الوصف معروف جدا [1]. وبمعنى ما يشكل جزءاً من العلم المبثوث، او، ربما ينبغي القول، الخرافة المذهبة للمجتمعات الليبرالية، سألخصه.

السيد الاقطاعي ملاك كبير. ولايسعه ان يستهلك بمفرده الا شطرا يسيرا من الفائض الذي ينتجه هؤلاء الذين يزرعون الارض. أما الباقي من الفائض، واذن الشطر الاعظم منه لا يكون بوسعه الا اعطاءه، بممارسة كرم الضيافة بمقدار واسع، ويكوّن بهذا الشكل العديد من الزبائن- اتباع و مستخدمون يدينون له بالطاعة مقابل إنفاقه عليهم. يبدو هذا التنظيم الاقطاعي بحد ذاته مستقراً. ان ما سيُدخل التغيير، هو «العمل الصامت وغير المحسوس للتجارة الدولية والمصانع»[2] التي بمنتجاتها، تقدم لملاك الارض امكان الاستهلاك لانفسهم بشكل صارم الفائض الذي كانوا حتى الان، ملزمين باقتسامه مع زبائنهم. ويقدم آدم سميث الشرح:

«ربما مقابل زوج من أقراط الزينة المصنوعة من فصوص الماس قدّم مالكوا الأرض الإعالة، أو ماهو الشيء نفسه، ثمن الإعالة لألف من الرجال لمدة عام كامل بالإضافة إلى القيمة والسلطة اللتين يمنحهما هذا الثمن. إلا

---

(١) ارجع الى الفصل (III)، ٤، الجزء I/ «كيف أسهمت تجارة المدينة في تقدُّم الريف».

(2) Ibid., P. 437.

أن أقراط الزينة تلك ستكون ملكاً لهم لايشاركهم فيها أحد ولن يكون لأي مخلوق بشري آخر حصة منها؛ بينما كان يجب عليهم تقاسمه على الأقل مع ألف من الأشخاص وفقاً لأسلوب الانفاق القديم. كان هذا الفارق حاسماً تماماً بنظر أمثال هؤلاء القضاة. وهكذا بادلوا بالتدرج قدرتهم وسلطتهم بأكثر الأشياء طيشاً وأكثرها هواناً[1]».

وهكذا، في هذا المؤلَّف الضخم، في هذا العمل العبقري برحابته وهدوئه، يقوم شرح الانتقال من المجتمع الاقطاعي الى المجتمع التجاري، وبالتالي ميلاد المجتمع الحديث، على حكمة [2] الا يكون هذا مفصلا بالغ الهشاشة يتمحور عليه التاريخ؟

-V-

يجهد سميث ليجعل تفسيره مقبولا بتوظيف موضوع اليد اللامرئية، الا انه هنا لا يستعيد التعبير نفسه:

«ان ثورة على هذا القدر الاكبر من الاهمية من اجل السعادة العامة تم هكذا إحداثها من مستويين متباينين من الناس لم يكونوا يقصدون البته خدمة الشعب. رعاية الغرور الاكثر طفولية الذي كان الباعث الوحيد لكبار الملاكين. اما التجار والحرفيون، الاقل رعونة وطيشا، كانوا يعملون باستشارة مصلحتهم الخاصة وحدها دون سواها واتباع مبدئهم المتواضع بكسب القرش كلما كان ذلك ممكناً. ولم يكن لاي من الفريقين معرفة او ماقبل– معرفة بتلك الثورة الكبرى التي يجيء بها تدريجيا جنون الفريق الاول، واجتهاد الفريق الثاني».

---

(1) Ibid

(٢) الحكمة استعيدت بعد صفحتين: «بيبعهم حق البكر، لامن اجل صحن من العدس، في زمن مجاعة وحاجة، بل بطيش الوفرة. صنعت لتسلية الاطفال لا لبعث الاهتمام الجاد لدى الرجال البالغين (اصحاب الارض) وقد صاروا بمستوى البرجوزاي أو التاجر.

وبناء على هذا، كان تفاعل الاتجاهين، السلوكين البشريين المتباينين جدا ما أنتج على المدى الطويل الثورة الحاسمة في حياة الجماعة الاوربية: منطق الغرور، والغرور «الطفولي»، عند الاقطاعي مالك الأرض؛ ومنطق المصلحة والربح عند التاجر والحرفي. لئن كان المنطق الثاني هو المنطق الذي افترضته وأكده كتاب «**ثروة الامم**» فهل المنطق الاول هو الذي وصفه كتاب «**النظرية** . .»؟ يبدو ان الامر ليس على هذه الصورة.

لا يبدو ان سيكولوجية كتاب «**النظرية** . . .» التي يكون الغرور والخيال باعثها قادرة على شرح تخلي الاقطاعيين عن عظمة وضعهم من اجل تلبية غرور طفولي. انها تبين بالاحرى انهم يدافعون عنها بمرارة، بمقدار ما تربط الغرور بالخيال وبالرغبة بالسؤدد. مؤكد انه في هذا المؤلَّف، تستجر متع الغرور ادانة من قبل الفيلسوف؛ ولكن في الوقت نفسه، انه الفيلسوف الذي يلاحظ ان هذا الغرور، والخيال الذي لا ينفصل عنه، هما منبع كل ما يجعل قيمة الحياة الانسانية وانه اذا كان بوسعهما اللهو بالفعل والرضا بالترهات (بالكماليات)، فانهما ايضا يلهمان الفعاليات الانسانية الاكثر رصانة ونبلا [1]، بحيث ان ما يبحث عنه الغرور والطموح في الحقيقة انما هو فكرة: «فكرة نوع من الراحة المصطنعة والانيقة»، المرغوبة بشكل خاص لكونها تبدو انها تخص «حياة طبقة من الكائنات العليا» [2].

فاذا كان ذلك هو اسلوب الخيال الانساني، كيف يفضل السيد الاقطاعي حفنة من الماس على سلطته على أراض واسعة وعلى العديد من البشر، وكل العظمة المقترنة بذلك بالضرورة؟ لان الماس هو ملكه الخاص لا يشاركه فيه احد، بينما يجب توزيع الفائض من الانتاج بين الاخرين؟ ولكن يفترض هذا ان الغرور هنا عدو نفسه، ويمتص الخيال او يلغيه بشكل كامل تقريبا: لم يعد خيال الاقطاعي، مالك الأرض وسيدها يحيط بكتل كبيرة من البشر، ولم يعد يضم بحرارة فكرة حياة مختلفة جذريا عن حياة عامة الناس، بل يضيق ويتمركز على الشخص الوحيد الذي يبتغي تزيينه بأغلى الاثمان.

---

(١) انظر اعلاه الى النص ص١٣١؛ وايضا كتاب TMS .1, IV.

(2) Ibid., P. 300.

والحقيقة ان سيكولوجية السيد الاقطاعي المقدمة لنا هنا يصعب قبولها، كلا: انها كليا بلا قِوام. وعندما يستسلم سميث عندما يبين صفاتها بنعوت تنشيط غضباً[1] فانه يسعى الى تدويخ انعدام يقينه، وتدويخ يقظتنا. متناسيا كل ما كان يعرفه عن قدرات الخيال والتي سجلّها بشكل رائع في كتاب «النظرية . .»، يعتّم على ما يجري في نفس الاقطاعي قبل سقوطه في «الغرور الطفولي». كل شيء يجري، في وصفه وكأن المكانة البارزة، السلطة «الاقطاعية» لمالكي الارض وسادتها لم يكن لها من مرجعية في وعيهم، ولم تكن موضوع تفكيرهم. واتباعهم العديدون، لا يضمونهم في نفوسهم المتكبرة، ولكنهم يوجدون حتما» فوق اذرعهم (ج ذراع)، وعموما لا يدعونهم الا ليمتصوا الفائض الذي لا يعرفون ما يعملون به.

اذا استعملنا اللغة المجردة المألوفة لدينا، سنقول انه في هذا العرض، ليس الفائض الاقتصادي الذي بفضله ننفق على الاتباع، الوسيلة التي لا يمكن الاستغناء عنها، او النتيجة التي يمتنع تجنبها، للمؤسسة السياسية «**السلطة الاقطاعية**»؛ ان المؤسسة السياسية تكون الاستعمال الممكن الوحيد للفائض في الظروف المحددة. وللبرهان على ذلك: منذ اللحظة التي يتقدم فيها امكان استعمال أكثر بعثا على الرضا، لانه اكثر أنانية، للفائض، يعطيه الاقطاعيون الافضلية بلا ادنى تردد. ان رغبة سميث باستنتاج المؤسسة السياسية من الشروط الاقتصادية ملحة الى حد انه يؤكد ان الاقطاعي (سيد الارض) يأمر زبائنه لانه يطعمهم؛ ستؤدي المحاكمة نفسها إلى الخلاصة بأنه ينصاع لفلاحيه لانهم يطعمونه.

سيقال ان مسألة معرفة ما اذا كانت المؤسسة السياسية اداة المؤسسة الاقتصادية، او العكس، مسألة موضع جدل، وفي الظاهر كلاهما مقبول بالقدر نفسه، وان كلا من القضيتين لا تستبعد الاخرى فوجود «سببية متبادلة، أمر ممكن. ان المسألة التي نبحث عن حلها هنا تقودنا الى تأكيد ما اوحى به الفصل السابق: الى اي حد هذه اللغة فارغة لا نفع فيها. لسنا امام قضيتين محترمتين بالقدر نفسه لانهما

---

(١) انظر اعلاه ص ١٣٤.

متكافئتان بصفتهما العلمية، يجب «تزييف» احداهما و «التحقق» من الاخرى. فالقضية التي تنص على اولوية المؤسسة السياسية ليست صحيحة؛ ولكنها ايضا ليست خاطئة؛ ولكن ببساطة، لا يمكن التفكير فيها. لن يتيح لنا اي جهد يبذله الخيال تصور ما يجري في نفس **الاقطاعي** حتى يربك نفسه بآلاف الاتباع لا يعرف كيف يفكر فيهم ولا ما يصنع بهم. لماذا، بحق الالهة، يريد اطعام هؤلاء الناس؟ ولماذا عندئذ يريد هذا الفائض من الخراف، وكل هذه الحنطة؟ بين الاوضاع التي لا تُعْقَل بحيث لا يخطر على بال اي انسان بحسه السليم ان يشغلها، يأتي في المقدمة السيد الاقطاعي حسب نموذج سميث.

ان ما يمنح نوعا من المعقولية لمالا يمكن تصوره، هو ان سميث يقدم لنا الاشياء وكأن الاقطاعي يقوم باطعام كتيبه **بانتظار** امكانه استعمال الفائض لحيازة ما يرغب حقا بحيازته، في هوان نفسه. ولكن هذا بالطبع ليس الا وهما تراجعيا. فالاقطاعي لا يعرف ان «تَقَدُّم التجارة والصناعة» سيقدم له قريبا او في وقت لاحق، خيرات مرغوبة بقدر رغبته بملقط من الماس او بما يستر أعلى حذائه من الحرير. ان تفسير «الاقطاعية» لا يكون قريبا من الحقيقة، ان لم يكن الحقيقة ذاتها إلا إذا جعل امتلاك الفائض وإعالة الجماعة التابعة له أمرين معقولين: اذا كان السيد (الاقطاعي) الذي تصوره يغذي افكارا ومشاعر لا تنفصل عن دوره.

-VI-

آدم سميث عالم نفس عميق وبارع غير ان العلاقة بين تحليلاته النفسية وقضاياه السياسية والاقتصادية تبقى غير محددة. ويتعذر اجراء تقابل بينهما، الى حد انه من اجل ان يشرح في كتاب **«ثروة الامم»** المفصل الاهم للتاريخ الاوروبي- الانتقال من الاقطاع الى المجتمع التجاري -Commercial Society-. كان على سميث ان يتخلى عن نظريته في الخيال والغرور التي عرضها بشكل رائع في كتاب «النظرية...» والتي تقدم عونا قويا في جعل الحياة الحميمة للنظام الاقطاعي معقولة. فهو يسرد تاريخا، هو تاريخ التحسين improvement وتاريخ تقدم

المجتمع التجاري وانتصاره، دون ان يكون قادرا على ان يسرد في الوقت ذاته التاريخ المقابل لاهواء البشر وافكارهم. آدم سميث يشير الى الباعث البشري لهذا التاريخ، الذي هو رغبة كل فرد بتحسين ظروف معاشه. وتتحسن ظروف البشر لا محالة لان البشر يرغبون بشكل لا يقاوَم تحسين شروط معاشهم؟ ليكن، ولكن هذا يفترض عندئذ ان البشر يعرفون ما يريدون، وأنهم قادرون على تحقيقه، ويحققونه بالفعل: لماذا الكلام عن «اليد الامرئية»؟

يقر آدم سميث ويوافق، ويحتفل بالمجتمع الجديد والنظام الجديد. ان الميل الذي لايقُاوَم للتحسين هو تلك «الحقيقة الفعلية» التي تشحب امامها كل الاعتبارات الاخرى. ومذذاك، لا بد ان يكون لهذا التقدم، واذن للنظام الحديث، جذوره واسبابه في رغبة تتعذر مقاومتها في طبيعة الانسان ذاتها- وفي الوقت ذاته، يلمح ان هذا التقدم الكمي المنتظم يغطي تغيرات نوعية، بحيث يفصل حل الاستمرارية المجتمع الجديد عن تلك المجتمعات التي سبقته. ينبغي أن نتصور، بارتعاش، أن شيئاً ما قد حدث أو أنه يحدث للطبيعة البشرية. ولكن كيف يمكن الدفاع عن مثل هذا «التناقض» ؟ لقد استطاع مونتسكيو حل الصعوبة، او انه اغفلها، بامتناعه عن تعيين هوى اساسي في الطبيعة البشرية كُلِّف بقيادة البشرية من الفضيلة الاسبارطية الى الحرية الانكليزية. لقد أحل مكان وصف للطبيعة البشرية كمبدأ دامج للظاهرة البشرية، تمييز تعددمن الابعاد الاجتماعية تجد وحدتها كلها في نظرة عالم الاجتماع. كما قام باظهار التباين بين نظامين للفعالية البشرية، احدهما باستناده الى ضرورة الهروب من الشر، يكون محرك التجارة. ان ادم سميث رغم اعجابه بمونتسكيو لم يفيد اطلاقا من ابداعاته الرائعة. ومرد ذلك، بلا ريب، وقد أشرت الى ذلك من قبل، انه كتب في وقت لاحق من القرن (أي بعد موت مونتسكيو) وايضاً بسبب طاقة نفسية أضعف من تلك التي يتمتع بها مونتسكيو وقع تحت تأثير سلطة التجارة، الامر الذي دفعه على نحو لا يقاوم إلى استخلاص سمة تكافؤ بين (التجارة) وبين الطبيعة البشرية. وايضا، وتبعا لذلك، يتضخم مفهوم «المصلحة» الموجودة بقوة عند الفيلسوف الفرنسي، الى هذه الدرجة من الفضائل الشارحة بحيث انه وراء البزة الموحدة لهذا التجديد تفقد الفوارق النوعية عمقها ولونها.

والواقع، لئن كانت سيكولوجية مالك الارض في دوره الاقطاعي، غير محددة، او انها ببساطة غير موجودة، فان مفهوم المصلحة، يخفي وراءاتساع وظائفه وتواتر استعماله نوعا آخر من اللاتحديد. فالحرفي والتاجر اللذان، يزودان مالك الارض مقابل ثمن مغر باشياء كمالية ببساطة وتعقل، لماذا يقومان بذلك؟ ايجذبهما طُعْم الربح، ولانهما يجدان في ذلك ما يحقق «مصلحتهما»؟ ليكن. ولكن هل يريدان كسب المال من اجل عيش رغيد، ام لينفقا بغرور بدورهما ام من اجل استثمار هذا المال بهدف ربح المزيد منه؟ لن نعرف شيئا عن هذا. في قصة طبيعتنا هذه، حيث يكون سميث مضطرا على الاقل إلى رسم الخطوط الاساسية في اللحظة الوحيدة التي تكون فيها السيكولوجيا دقيقة حقا، وحيث يصير رسم السيرورة الانسانية واضحا، انها اللحظة حيث يفضل مالك الارض بتنازله لغرور، يوصف بالطفولي، الترف على تلك السلطة دون ان نعرف إن كان احبها ابدا.

في القصة كما ينشرها سميث في كتاب «**ثروة الامم**»، لا تتجلى النفس البشرية، ولا تتدخل حقا الا في اللحظة السلبية، او الهدامة من اجل تهديم عالم الاقطاع، لا من اجل الدفاع عنه، ولا حتى من اجل أن تحتل مكانه. فوصف هذا التدخل لا يمكن اذن الا ان يكون تهكما او حكمة: مالك الارض بطبيعته وباهوائه، لا يظهر على المسرح الا ليختفي. ان السيد الاقطاعي، حتى تلك اللحظة اداة منفعلة لفائضه بدون هوى وبدون طموح، لا يظهر بسماته البشرية وبغروره الطفولي، الا في لحظة اختفائه كسيد اقطاعي. في تلك اللحظة وحسب تُذُكر «قدرته» و «سلطته» الماضية التي «يبادلها» بزوج من فصوص الماس.

ولكننا لا نفهم جيدا لماذا يكون سميث متهكما الى هذه الدرجة. يقول لنا هو نفسه انه في نهاية المطاف سيشبه مالك الارض بورجوازيا، أو تاجراً. واذن يكون قد «بادل» سيادته الاقطاعية المربكة في تناقضها للحصول على مركز اجتماعي حيث سيكون بوسعه اخيرا ان يسلك سلوكا عقلانيا. يكون سلوك «الاقطاعي» في الواقع

متطابقا مع مصلحته الخاصة ومع المصلحة العامة. وبدلا من التهكم، كان على سميث ان يحتفل برصانة بتلك اللحظة السعيدة التي حولت مالك الارض، من مالك رجال الى مالك كماليات باهظة الثمن.

وعلى الرغم من نظريته الرسمية عما هو عاقل او محترم، يزدري سميث السيد الذي يتخلى عن سيادته. ومن جراء ذلك، يقر بأن سيد الارض كان اجلّ قدرا من البورجوازي الذي سيصيره وهو، كما يقول لنا عنه، انه «معدوم القيمة». ولكنه لا يستطيع ان يقرر النفاذ الى روحه لانه سيجدها مختلفة جدا عن روح التاجر، اي الرجل العاقل والمحترم. فهو لا يوافق اذن على تعريفنا على هذا السيد الا عندما يكون سلوكه سلوك تاجر عادي، لا. بل سلوك العاملة الجميلة الاكثر شعبية.

لو انه نظر بجدية الى نفس السيد، لاوضح ان هذا الاخير لم «يبادل» السلطة والهيبة بالحجر البراق والحذاء الرقيق الا نتيجة للضغط عليه واكراهه- من قبَل السلطة المركزية والملكية، من قبَل السلطان. لقد دجنه الرجل الاقوى، وربما الرجل الاحذق منه! فغروره الموصوف بـ«الطفولية» لا ينمو الا بمقدار تراجع قدرته؛ فالغرور لا ينتج عجز السيد، بل ينتج عنه. لم يُنْظَر الى مالك الارض الا من الزاوية النفسية الاكثر ضيقا، الاكثر استهانة، والاكثر مدعاة «للسخرية» ذلك لأنه لم ينظر اليه من الزاوية السياسية.

-VII-

ولكن لماذا، عندما يتعلق الامر بالتفكير في القديم والحديث معا، لا يتوصل آدم سميث ال« استعمال تصوره عن التخيل الذي يبدو مناسبا لهذه المهمة؟ ان التخيل، كما يوسعه في كتاب «النظرية...»، يمكن تماماً وصفه انه «مبدع» او «مؤسِّس». عندئذ، نودّ لو نهمس في اذنه، لماذا لا يصف تاريخ الاقتصاد بوصفه تاريخا بشريا بشكل نوعي بوصف كل مرحلة على انها نظام تخيل؟ لِمَ لا يفكر في

الفرق بين النظم وكأنه من انتاج التخيل، كما يتم ذلك طوْعا في يومنا هذا؟ يلزمنا التمحيص عن كثب في بنية التخيل باستعادة ملاحظات ذُكرت اعلاه.

ان ما يسترعي انتباه سميث هو عدم التناسب بين النفع الفعلي للاشياء والعذوبة وأنواع اللطائف التي تكون الترف، والاندفاع المتحمس للحصول عليها، وإلحاح اشتهائها. ويشرح هذه الظاهرة الغريبة بملاحظته ان ما يجذبنا الى الترف، ليس نفعه الفعلي بل **فكرة** نفعه، بتعبير ادق «النظام، الحركة المنتظمة والمنسجمة للنظام، الالة او الاقتصاد» الذي ينتج الترف. فرغبتنا ببعثها اعتبار جمالي يشعر سميث انه اول من عرفه بشكل دقيق: «ان هذا التنظيم الموفق لكل نتاج الفن الذي صنعه البشر يكون دائما ارفع قدرا من الغاية التي وضع من اجلها؛ وان الضبط الدقيق للوسائل بهدف للحصول على خدمة ما او على متعة يحظى باعتبار اكبر من هذه الخدمة بذاتها او تلك المتعة بذاتها حيث يبدو ان حيازتها يشكل كل قيمتها، ههنا، على حد علمي، ملاحظة لم يلاحظها احد من قبل»[1]. لماذا، على سبيل المثال، يسعي البشر الى اقتناء ساعات على اقصى درجة ممكنة من الدقة، بينما لا يكون للدقة البالغة في تقدير الوقت اي نفع؟ ويجيب سميث: «ان ما يهمهم، ليس الحصول على هذه المعرفة الخاصة، بقدر ما هو كمال الالة التي تكون وسيلة الحصول عليها».[2]

ها نحن الان قادرون على ادراك تصور سميث للتخيل بجذريته المميزة.

بشكل اساسي، التخيل الذي يجعل الثروة والسلطة مرغوبين، الذي يجعلنا نتطلع الى عيش مختلف عن عيش سائر البشر، الى عيش اولمبي، مطابق للتخيل الذي يدفعنا الى اشتهاء الساعات البالغة الدقة وتلك الاشياء المعدومة القيمة التي كانت في زمان سميث بدقة بالغة ما ندعوه اليوم الـ«gadget». ان الرحم المشترك للرغبة والسلطة، الرغبة في الثراء والرغبة بحيازة نتاج البراعة التقنية هو فكرة

---

(32)TMS,IV,1, P. 298.

(33) Ibid., p. 299

جمالية، والتي، بالتالي، تضمن تكامل الفعاليات البشرية المتنوعة في عنصر واحد من الاتصال والمقياس المشترك، في نفس الحياة الاجتماعية والاخلاقية. ومهما علا صوت المنفعة، فالتخيل هو الذي يمنح الاشياء قيمتها، هو الذي يجعلها مرغوبة بدرجة اقل او اكثر، الذي يضعها في عنصر الرغبة.

فالرغبة بالسلطة- الرغبة السياسية بشكل خاص، الرغبة العظمى- وتذوق الاشياء العديمة القيمة (gadget) هما تعبيران يصدران عن الرحم الجمالي نفسه، عن ملكة التخيل نفسها. وبالضرورة، ترتبط الرغبة العظمى بهذا الرحم: وهي بتكوينها اضعف مما يولدها. واذا كانت الرغبة العظمى من نفس اصل الرغبة العامية، واذا كنت ارغب المجد وارغب هذه الساعة من الرغبة ذاتها، عندئذ سينتمي العالم الاجتماعي بالضرورة الى الاستجابة لتخيلها وفقا لميل هذا التخيل وحقيقيته. ولان التخيل، الذي هو في عمقه ملكة جمالية، يجد رضاه الاخص في تأمل اشياء وخدمات يزداد صنعها براعة فسيجد الانسان رضاه في مجتمع حيث يتخلى الطموح الى السلطة والمجد ويترك مكانه للرغبة في اقتناء المزيد والمزيد من مصنوعات يزداد اتقانها. ان اجتهاد النوع البشري(the industry of mankind) في عمله يمكن ان تنشده الرغبة باشياء عديمة النفع، بقدر أو بآخر وبشكل اكثر عقلانية مما تنشده شهوة السلطة أو الثروة الخام، الثروة التي لا تنطوي على عمل تقني كبير.

في كتاب «**النظرية...**»، يصف سميث المشهد الانساني بوصفه مشهدا يحكمه التخيل وكأن التخيل هو الذي يؤسسه؛ ولكن هذا التخيل يكون على نحو يمكّنه من توجيه الرغبة، بدون اي تمييز كما يبدو، نحو اشياء الطموح الرفيع كما نحو تلك الأشياء الشعبية ولكنها متقنة، والتي يهواها المجتمع الذي يمارس التجارة لا، لا يكون التخيل غير مبال الى هذا الحد. فالفكرة الصورية للنفع، وتناسب الوسائل مع الغاية، تكثف اجمالا النواة الناقلة للعدوى في الشيء المرغوب. واذن، اذا كانت الرغبات التي يسعى مجتمع ما بشكل خاص الى تلبيتها ترتبط

بالاسلوب الذي تمنحه لتخيلها، فان الميل الطبيعي لهذا التخيل ان يمارس ويلبي رغباته في مجتمع التجارة حيث يرجع الدافع «الجمالي» الذي يحرك بني البشر الى ماهيته الاكثر نقاء، وفي الوقت ذاته التي يتعرف عليها بالشكل الاكثر مباشرة وحيث يكون مجسَّدا بشكل كامل وبالتالي موجودا بكليته في الاشياء ذاتها، في الاشياء المصنوعة باتقان.

يكون التخيل في آن معا غير آبه بموضوعه، بشرط ان يكون منسجما بصورته ومنقاداً بالضرورة الى الامتثال لصورته الخاصة به: فكرة المنفعة، والانسجام الوظيفي للوسائل مع الغاية، ومهما كانت لدونتها او هيوليتها (قوامهاالهيولي) فان لها طبيعتها. تخلص الانسان من ضغوط طبيعته لتخضعه لطبيعتها. انها تقوده من يده من المجد الى الاشياء المعدومة القيمة. ولكنها (المنفعة) كلما ازدادت صحة ونقاء ممتثلة لصورتها وماهيتها، تزداد فقراً وضعة، ويزداد تناقضها مع طبيعتها التخيلية. وتكون اكثر نقاء في الساعة التي يصنعها صانعها مما تكون في نفس الاسكندر. ان التخيل الذي يمنح الاشياء قيمتها، يجهل حتما قيمته الخاصة. واذن يجهل فرق نوعيته من نظام الى آخر.

ان التخيل. الذي يتصور الكثير من الاشياء المتنوعة، والذي يملأ بلا كلل الاوليمب* والتينار**، لا يتيح التفكير في الفرق بين العصور البشرية.

-VIII-

ان تخيل المجتمع المنهمك بالتجارة حاضر بشكل فعال في الاشياء التي تنتج ويتم تبادلها، واذن حاضر ايضا في وسيط هذا التبادل وهو المال، وبابتلاعه (التخيل) او دفنه في الاشياء المصنوعة وفي المال يتلاشى كملكة عظيمة. وبانهماكه الدائب في العمل يصير لامرئيا ان جاز القول. لم تفقد الطبيعة الانسانية شيئا من

* الاولمب: مجموع جبال في اليونان القديمة

** تيناز: اليوم «ماتابان» رأس وكهف في النقطة القصوى للبيلوبونيز.

اندفاع الرغبة، ولكن ما ترغب فيه اكثر من غيره، ما يكون مرغوبا بوضوح، انما هي الاشياء التي تعرض بلا اي لبس وبكل شفافية شعار كونها اشياء مرغوبة، اشياء نافعة»، تلك التي تهضم وتعرض فكرة المنفعة على شكل تناسب بين الوسائل والغاية.

ان فكرة المنفعة، بوصفها تمارس التخيل وتلبيه تسود على الانسان الاقتصادي (homo oeconomicus)ولكن ايضا تسود على هذا الذي يلاحظه. ان الدور المرئي للتخيل كان يميل الى التلاشي في الاشياء، في المصنوعات، المرغوبة والمتبادلة؛ وينبثق من جديد بحدة لم تُمَسّ، بل بقوة متنامية، في ذهن ذاك الذي يلاحظ المجتمع التجاري من الخارج، بروح المشاهد. سيلمح هذا الاخير (المشاهد) المجتمع التجاري كآلة كبيرة حيث تكون الوسائل متناسبة بشكل عام مع الغاية، مثل نظام كبير يحرك ذاته ومنسجم بشكل تلقائي: السوق. ان رغبة الاقتصادي* ومتعته تطيل رغبة ومتعة الانسان الاقتصادي (homo oeconomicus)* وتوصيلها الى ذروتها. هكذا، يصف سميث وضعه الخاص ومشاعره الخاصة:

«ان كمال الادارة، وتوسع التجارة ونمو المصانع اشياء نبيلة ورائعة. يسعدنا تأملها، ونهتم بكل ما يمكن ان يسهم في تقدمها فهي تشكل جزءا من النظام الكبير للحكم ويبدو ان الماكنة السياسية تتحرك بفضلها بانسجام اعظم وسهولة اكبر. نشعر بالمتعة في تأملنا لكمال نظام كبير جدا وجميل جدا، ولا نشعر بالارتياح الااذا ازحنا كل العقبات التي يمكن ان تخل او تعيق انتظام حركتنا»(١).

اليس ذلك في العمق اسلوب التخيل نفسه، والفكرة الجمالية ذاتها التي تدفع مواطن المجتمع الجديد الى اقتناء الساعة ذات المحركات الاكثر دقة والافضل تركيبا، وينصح آدم سميث بازاحة «اقل عقبة يمكن ان تخل او تعيق انتظام حركات» السوق؟

---

*) الاقتصادي هو الرجل الذي يعمل في الاقتصاد. اما الانسان الاقتصادي (homo oceonimieus) فهو الانسان بتعريفه كحيوان اقتصادي كما يقال عن الانسان(homo faber) اي بحكم طبيعته يميل الى صنع الاشياء الخ...

(٣٤

- IX -

ان التخيل الجلف لدى الاقطاعي مالك الارض، كان يضم بشكل غامض حقولا شاسعة. كان يحتاج لاخرين بعدد كبير ليسد عدم التناسب بين اتساع رغباته والحدود الضيقة جدا لمعدته. مثل هذا النشاز هو نابض تلك اليد اللامرئية التي تفتح يد السادة الكبار. في المجتمع الجديد، يشحذ التخيل، او، بالاحرى يتفرد وينظم: يحس كل **فرد** بحيوية بالصفة الرائعة والمرغوبة للاشياء والخدمات التي يتجلى فيها التناسب (fitness). التناسب بين الوسائل - الغايات. وفي نهاية عملية تفريد التخيل، يكون كل عضو في المجتمع بمفرده مع فكرة التناسب، وتطبيقاتها اللامحدودة. كل بوصفه مدفوعا بهذه الفكرة، وهكذا بالرغبة الهادية باقتناء الاشياء التي تتجلى فيها، وما من مبرر البتة حتى لا تكون العلاقات بين الافراد مسالمة ومنسجمة، الا اذا تدخلت دوافع غريبة عن فكرة **التناسب**، (fitness) واذن الا اذا تدخلت الحكومة الزمنية والروحية.

لاحظتُ من قبل، ان اقتناء ساعة عالية الدقة بالنظر اليه بذاته، لا يكون اكثر نفعا، ولا يصدر عن سلوك عاقل حقا، او سلوك «فلسفي» (سلوك حكيم) من شراء ملقط من الماس. ولكن الساعة تحمل، ان لم تحمل المنفعة، فعل الاقل تحمل فكرة المنفعة، فكرة التناسب، تحمل اذن الدافع النوعي للتخيل المميز **للمجتمع التجاري**. وغرور اقتنائها يوازيه، او حتى تذيبه الصفة العقلانية للتخيل الذي تحمله. ان شراء مالك الارض لحلي باهظة الثمن يثير المبدأ، والمبالغة في الرقابة الاخلاقية، بالضبط لانه يعبر عن هوى بشري اولي، لم يتحول، ولم يُحدَّد بفكرة **التناسب** المجردة. في الاتجاه المعاكس، انعدام اليقين وغموض الحكم الاخلاقي الذي يطلقه سميث على التصرفات المميزة للمجتمع الحديث- «عقلانية» ولكنها «شعبية» مثل تصرفات «البائع المتجول»- ترجع الى الخاصة المجردة لتلك التصرفات. فالغرور، او السمة الحسية تغيرنا الى درجة في البحث عن «الربح»، عبر الفكرة المجردة للمنفعة بحيث نتساءل ما اذا كان يمكن للرقابة الاخلاقية التقليدية، أم لا الاستمرار في توجيهها ضد «النقائض» المحددة بهذا الشكل. ولكن

نظرا الى ان تلك التصرفات الانانية تقود الى الصالح العام يجعل من عدم اليقين امراً محتملا تماما : ان ما يتأمله الملاحظ ليس افرادا يعملون بأسلوب ما من اجل بعض الدوافع المعرَّضة للحكم الاخلاقي بل نظاما منسجما على نحو متميز وحيث لم تعد تظهر الدوافع الطبيعية للافراد إلا على وجه الساعة ، الشحم او اسنان الدوائر المسننة .

يشكل هذا النظام وينتج جملة من الآثار النافعة او اثار تستجيب لفكرة المنفعة . ان التخيل ، أكان اجتماعيا أم فرديا ، ينزع الى أن لا يعتبر اثرا او واقعة الا ما يظهر شكل تلاؤم بين الوسائل والغايات . ان ما يريده كل فرد بشكل محسوس لا يمكن للفرد بوصفه كذلك في المشهد الاجتماعي : لا يمكن للفرد ان يجعل فعليا الا ما ينتمي للمنفعة(1) .

-X-

التخيل هو الذي يمنح الاشياء قيمتها ، وهو الذي يجعلها مرغوبة ، ولما كانت فكرة المنفعة أو **التناسب** هي التي تنظم التخيل الجديد ، فان هذه الفكرة ، كما يبدو ، هي التي ستقدم محك او مقياس القيمة النسبية للاشياء . ولكن اي تناسب يمكنها ان تكتشف ، او تنشيء بين **تناسب** ساعة دقيقة وبين مسكن ارستقراطي حيث تتنافس كل العناصر لتغذية «فكرة راحة ما مصطنعة وانيقة»؟ كيف نقارن بين اشياء وخدمات لا تحصى ، ومتنوعة بشكل لا متناهي وحيث يتحقق تناسب دقيق بين الوسائل والغاية؟ ان التخيل التجاري يجانس الاشياء المرغوبة بوصفها اشياء نافعة ، اي انه يستدخل فكرة ولكن لا يبدو أنه قادر على انشاء قيمتها النسبية .

غير اننا نلاحظ اذا ما كان شيء ما مرغوباً من خلال التناسب الذي يستدخله ، فلانه أُنتِج بوساطة هذه الفكرة نفسها . ان ما يسر في الساعة هو دليل صنعها : كلما كان صنع الساعة دقيقا كلما كان التناسب بين الوسائل والغاية دقيقا ، كلما ازدادت الرغبة فيها . نعرف ذلك ، ان مزيدا من الدقة في قياس الزمن لا يضيف بـ الضرورة للنفع الواقعي لهذا الشيء في الحياة العملية ، ولكن لان قياس

(1) Hegel, La Phénoménologie de L' Esprit, Hambourg, Félix Meiner Verlag, VI, 1a, P. 328.

الزمن الدقيق هو مبرر وجود الساعة، فان هذه الزيادة في الدقة تزيد من نفعها بمعنى تناسبها، وبالتالي تزيد من قيمتها. لاضافة مزيد من الدقة، لابد من بذل عناية اكبر، مزيد من العمل، وهكذا تزداد القيمة، بالفاظ عامة، تقابل قيمة الشيء كمية العمل التي استغرقها صنعه [1].

إن فكرة التناسب هي التي تحدد التخيل الذي يرغب والعمل الذي يُنْتج، إلا أن التخيل ينزع الى الانصهار مع هذه الفكرة في كل شيء، بينما يتميز العمل عنهاَ بشكل واضح وموضوعي في شخص العامل ونشاطه حتى وان كانت تحركه. وعندئذ يمكنه مبدئيا قياس ما يتصوره الخيال الذي لا يمكنه قياس نفسه. فالخيال لا يمكنه ان يظهر في المجتمع التجاري كمقياس للقيم الا بوصفه عملا، او وراء ما يرتبط به من عمل.

ان التخيل التجاري يصنع العمل للعمل ويجعله يظهر بوصفه عملا- بوصفه منتجا للنافع، اي اشياء وخدمات تتجلى فيها فكرة المنفعة. ان «نظرية القيمة- العمل» هي بلا ريب نظرية زائفة «تحليلياً»، على اية حال لا نفع منها. [2] ومع ذلك، تصوغ بشكل بالغ الايحاء جانبا اساسيا ظاهرة المجتمع الجديد: بشكل متحيز، لا توجد قيمة الا لما ينتجه عمل ما، عمل يزداد تطورا، وانطلاقا من ذلك، وبشكل متحيز ايضا، لان العمل هو وحده الذي ينتج القيمة، فإنه يزداد قيمة[3]، وهو اكثر فأكثر «فوق التثمين»، في النهاية، حفنة من العمّال يتلقون اجرا سخيا، وينتجون النافع(l'Utile) للبشرية جمعاء، العاطلة عن العمل او التي لا عمل لها.

---

(1) WN, I, 5.

(٢) أعترف بأنني اشعر المقصود مباشرة في هذه الملاحظة لشومبيتر في تعليقه على نصوص سميث عن القيمة: «حتى هذا اليوم يبقى من الصعب ان تجعل الفلسفة العاقلة ترى ان كل هذا لا علاقة له كليا بموضوع نظرية عن القيمة تعتبر لا كاعلان عقيدة او حجة في الاخلاقيات الاجتماعية، بل كأداة تحليل للواقع الاقتصادي

(J. Schumpeter, History of Economic Analysis, Oxford Univ. Press, 1954, P. 311).

كما نعرف ينفي شومبيتر بيتر ان سميث وضع حقا نظرية عن القيمة- العمل.

(ارجع الى المرجع المذكور ص. ص ١٨٨-١٨٩ و ٣٠٦-٣١١).

(٣) بشكل غريب، ماركس الذي ادرك جيدا السمة الاولى، لم يدرك السمة الثانية يمكن القول بلا شك، بأنه منطقيا، منبع كل قيمة لا يمكنه بذاته ان يمتلك قيمة، ولكن عمليا. لكي تتمكن من انتاج آثارها، لا بد من الانصياع للقانون الذي تضعه.

مذ ظهر العمل في دوره كمقياس، او سبب القيمة، يترك التخيل بوصفه ملكة بشرية عامة، قادرا على تجاوز مجالات المنفعة، التخيل بوصفه ملكة معادلة لكلية (Tout) العالم، يترك المسرح، تاركا وراءه الهالة اللاجوهرية التي ترافق منتجات النافع التي تلتقطها الدعاية بسرعة رائعة. عندئذ تستقر بثقة «وجهة النظر الاقتصادية»، والتي لا تكون البتة «تصورا للعالم»- بـ الضبط يتخلى التخيل معها عن «العالم»- بل المبدأ الحيوي والمحرك الذي لا يكل لمجتمع التجارة.

في المجتمع الجديد، تأتي اشياء التخيل لتمتزج بأشياء العمل، ومعا تتراكبان بشكل يزداد دقة. ان الشيء الوحيد الذي يبقى للتخيل، انما هو تلك المجموعات او تلك المجموعة: ان النظام المنسجم للانتاج والاستهلاك، نظام الحرية التجارية التي تحكمها اليد اللامرئية للسوق. ان الانسان، بوصفه اقتصادياً يكون الشاهد الخالص للانسان الذي صار بالتعريف الانسان الاقتصادي (homo oeconomicus) .

-XI-

يظهر المجتمع الذي ندرسه على انه مجتمعنا- بوصفه **اقتصادياً**(بالحرف الكبير) لانه يدفع الى الفاعلية بوصفه نظام المنفعة، ونظام العمل، ونظام القيمة. في نظام كهذا، متجانس بالضرورة، حيث لا يمكن تبادل الا الاشياء ذات القيم المتكافئة لا يوجد مكان للسلطة التي تدخل بالضرورة عدم التجانس وعدم التكافؤ، اولا بين هؤلاء الذين يملكونها وهؤلاء الذين لا يملكونها. ان المجتمع التجاري يغذي، ويجوز القول، ينطوي على اليوتوبيا الملازمة لمجتمع بلا سلطة، لمدينة جُرِّدت من صفتها السياسية. ولكننا، وقد ذكرنا ذلك في بداية هذا الفصل، يترك نظام الاقتصاد (بالحرف الكبير) استمرار شكل خاص من القدرة على الاقتناء قوة الشراء (Power of Purchasing)، وبشكل خاص القدرة على شراء قوة العمل. يوجد انقسام في داخل نظام العمل، وفي العمل ذاته. فالعمل ينتج القيمة، وهو بذاته قيمة. فهو لا يتجسد وحسب في الاشياء المتبادلة، بل يُشْترى ايضا، و«يُطْلَب» من اناس يعرضونه للبيع. في المجتمع التجاري، يكون العمل المتجسد في الشيء، بادئ ذي بدء، موضوع طلب.

ان مفهوم العمل المطلوب* يسمح بفهم كيف ان السيرورة الاقتصادية، أي سيرورة تجسد العمل في الاشياء والخدمات، تصان وتُجَدَّد، وكيف تحيي المبادرة الانسانية النظام، متجانسا ومغلقا، يهترئ بسرعة اكبر او اصغر وينتهي الى التثبيت في الاشياء؛ ففي البدء يوجد العمل الذي يُطْلَب؛ انه يقدم وهو المحور النشيط لكل تبادل، ولكي يتمكن من اداء هذا الدور، يجب ان ينتج قيمة تفيض عما يستهلك يجب ان يحصل على ربح.

وكما ان مفهوم السلطة (القدرة) ينبثق ثانية، ولا نكاد نتعرف عليه، في مفهوم القدرة على الشراء وفي مفهوم العمل المكلف به كذلك ينبثق التخيل ثانية في الربح، وهذه المرة لا يمكن التعرف عليه. هاكم ما كتبه سميث عن الربح:

«لعلهم سيعتقدون ان مرابح رأس المال ليست الا اسما آخر للاجر المعطى لنوع خاص من العمل، عمل الرقابة والادارة، الا انهما مختلفان كليا، تحددهما مبادئ مغايرة كليا ولا تقابل البتة الكم، والصعوبة، او نوعية هذا العمل المفترض في الرقابة والادارة، انهما كليا محددان بقيمة رأس المال المستثمر ويكبران او يصغران بالتناسب مع كمية رأس المال»(١)

وهكذا، فـ الربح لا يتناسب مع كمية العمل الذي يمكن ان يقدمه صاحب راس المال، بل يتناسب مع الرصيد (Stock) اي مع رأس المال الذي يوظفه، لِمَ هذا الخلل بين نظام العمل والقيمة؟

لنعد الى مالك الارض الذي كثيرا ما دعوناه من قبل، ولنكن بقسوة سميث، ولننظر اليه وهو في نوبة غروره الطفولي، عندما يتأهب لاقتناء «زوج من »حلي «من الماس»، وليحقق هذا الشراء سيستعمل جزءا من فائضه بشكل ما من فائض فائضه، اي جزء من هذا الفائض لايحتاج اليه، وحيث، مذ ذاك، لم يعد يحتاج اليه للانفاق على اتباعه او تسليتهم. ويكون هذا الفائض من نوع جديد: انه غير مخصص، او جُرِّد من تخصيصه، فمالك الارض يعلّق تخصيصه التقليدي،

---

* م العمل الذي يكون موضوع طلب وتكليف.

(1) WN, I, 6, P. 54.

التخصيص المسجل في المؤسسة السياسية وفي العرف. وسيخصه حسب وحي خياله، وبالمناسبة كما نعرف وفقا لوحي غروره العامي والطفولي. واذن يتصور مكافئا، تعادلا بين رؤوس خراف عديدة، او عدد من مكاييل الحنطة- الفائض غير المخصص، او قيمته من المال-، وزوج من «حلي» من الماس، وكما يأسى سميث من ذلك، بهذا الاسلوب «غير الطبيعي»، بتجارة الترف، بدأ التحسين» improvement في اوربا، وليس بتقدم الزراعة لو سارت الامور على طبيعتها»[1]. كل شيء بدأ بفائض ليس له تخصيص، او نُزِع عنه تخصيصه، بتعادل غير محدد، ممكن وحسب، تعادل يحدده التخيل، بعد ما تم تعليق العرف وايضا تعليق الطبيعة او تم طردهما، كما يعتقد سميث.

يبدو لي ان هذا سيقدم لنا طريقا مباشرا وبسيطا لطبيعة الربح في المجتمع المتقدم. انه هذا الفائض غير المخصص الذي يسمح بطلب اي عمل كما بشراء اي نوع من المنْتَج. بقبوله لان يوضع في اي نوع من الاستثمار وفي اي نوع من الاستهلاك، فانه يسمح بتعادل عام «للمنافع» او «الامال» او القيم»، هو شرط عمل النظام التجاري.

وعندئذ نميل بقوة الى اعطاء الحق لماركس: ان الربح الناجم عن تبادل قيم متساوية في السوق الرأسمالي يمكن مقارنته بشكل اساسي بالفائض المنتزع في الجماعات قبل- الرأسمالية التي سجلت التفاوت في مؤسساتها السياسية والاجتماعية[2] ولكن ما معنى هذا؟

في مجتمع حيث توجد مساواة في الحق بين البشر[3]، لم تسجل الفوارق في القيمة المنسوبة او المُعْتَرَف بها للاشياء، وللمهن، بشكل محدد، وصاد، و«سلطوي»، في المؤسسات، ولاتترجم بفوارق «مرتبة»، فقيمتها تُقَدَّر وتُقاس،

(1) Ibid., III, 4, P. 440-445.
(2) K. Marx, Le Capital, in Oeuvres, e/d. Max Rubel,Gallimard, Bib. de La (Pléïade) t.I, 1965, P. 791-793 et 1029-1038.

(٣) «التجارة هي مهنة افراد متساوين في كتاب «روح القوانين».

بشكل اساسي، بالاسعار في السوق، وقيمة الاشياء، والبشر، والمهن، تتغير بل تتغير بايقاع سريع لانها غير محددة رسميا، اي سياسيا. في كل لحظة، تُعلَّق شرعية علاقة معطاة بين القيم الاجتماعية- ثمن نسبي مُعْتَرف به من قبل الجماعة- بامكان تغيير هذه العلاقة في اللحظة التالية، اذا ما تلقى اقتراح تعادل جديد بين القيم الضمان من الهيئة الاجتماعية، اذا ما التقى «عرْض» بـ «طلب». حتى يمكن الاعتراف بهذا التغيير وتسجيله علنيا، واذن حتى يكون حدوثه ممكناً، من المهم ان تتم شبكة التعادلات والتناسبات بالمرونة الحركية، فاذا لم ينتج مجمل الفعاليات فائضا، اي اذا لم تنتج بعض الاعمال ما يزيد عن كلفتها، فان الشبكة التي اتكلم عنها تصاب بالشلل. ولن يمكن لاي مبادرة ان تجد تقييمها في السوق. وفي الحقيقة لن يوجد سوق. حتى يوجد سوق، وحتى يمكن للمال، المعادل الكلي لكل الخيرات والخدمات، قياس قيمة الاعمال التي تم تحقيقها، او انها قيد التحقق، يجب ان يكون قادرا على قياس الاعمال التي ستكون قريبا، او في وقت لاحق، الاعمال التي تكون ممكنة. يجب اذن، وفي كل لحظة، ان تكون كمية من المال متوفرة، وان تكون بالقوة اجر كل عمل ممكن. هذا المال الحر، هو الربح. فاذا كان هذا الربح يتناسب مع رأس المال الموظف، فذلك اولا لان التخيل يتصور بشكل طبيعي هذا التناسب. في لعبة الموازنات، والتناسبات والتقابلات التي تؤسسها، فانه ببساطة، يمتنع **تخيل** ان يسجل صاحب مشروع كبير نفس المقدار من الربح الذي يسجله صاحب المشروع الصغير، اذا ما تساوت كل القيم. وعلى الرغم من ان العمل الذي يقدمه الاول لا يكون بالضرورة اكثر شدة، فان ربحه يكون بالضرورة اكبر من ربح المشروع الصغير. المسألة هنا ليست مسألة عدالة ولا حتى مسألة عقلنة اقتصادية بالمعنى الدقيق، بل اولا مسألة هذه الشبكة المقيِّمة والمقارنة التي بدونها لايمكن لمجتمع ما ان يتصورنفسه بما هو عليه: وحدة متكونة من تعدد عناصر متنوعة. وبعجزه عن تصور ذاته لا يمكن للمجتمع ان يوجد، الا اذا جُمع بالقوة الخام وحدها، اذا كان ذلك ممكنا.

في المجتمعات السابقة للرأسمالية، والمؤسسة على تفاوت الراتب، لم يكن الربح موجودا، او انه لم يكن يلعب الا دورا تابعا، فيما يسميه ماركس «الفواصل» او «المسافات» التجارية. كان الفائض يخصص فورا وبشكل مباشر؛ لقد كان مؤسَّسا. وكان انتاجه يُحدَّد باستعماله. ولم يكن من معنى ممكن للقول ان العمل ينتج اكثر مما يكلِّف، وهكذا ينتهي الى ربح، لان الفائض، بشكل وارد او سخرة كان يحول على الفور وبشكل مباشر الى مجموعات ووظائف كانت تعتبر «قيمتها» اعلى بكثير، وفي الحقيقة اعلى بشكل «يمتنع على الحياة النبيلة للنبلاء، والحياة الورعة لرجال الدين، لم يكن مجانسا لها، لم يكن الانتاج الذي يجسدها.

ولكن، في المجتمع الرأسمالي من اجل مَنْ ومن اجل ماذا يعمل العامل، او بالاحرى يعمل بشكل يتجاوز الحد. للانفاق على الرأسمالي كما كان ينفق جاك بوفوم على السادة ورجال الكهنوت؟ اطلاقا، بل لينشط، أي ليحقق واردا من رأس المال، للحصول على الربح. فاذا لم يبلغ هذا الهدف، فسرعان ما يموت العمل، او يحتضر: بدون الارباح، لن يكون **الاقتصاد**(بالحرف الكبير) اكثر من واد من العظام الصناعية. وحدها المرابح، والمرابح المتناسبة مع حجم رأس المال، يمكنها ان تبعث فيه الحياة: انه التخيل الذي يتصور هذا التناسب، ويثير الرغبة فيه. ان تخيل الرأسمالي، هذا الشاعر، يؤلف من الكلمات القديمة جملة جديدة، ومن عناصر العمل القديم، يؤلف عملا جديدا سيكون حيا حقا لانه سينتج قيمة اكبر مما سيستهلك. في الحقيقة، لقد أخطأ ماركس، فليس الدين، بل الربح ذاته الذي يكون روح هذا العالم بلا روح وحيث يجب العمل من اجل العيش: المجتمع التجاري.

-XII-

ان القضية القائلة، بأن الفائض في المجتمعات الرأسمالية، خلافا للمجتمعات السابقة، لا يكون مؤسساتيا، تثير اعتراضا. ان الفائض، بوصفه

ربحا، مستملكا: اليست الملكية الخاصة مؤسسة؟ اليست المؤسسة بامتياز؟ مسألة تستحق النظر.

هؤلاء الذين يستملكون الربح يمكنهم استعماله بشكلين: فهم إما يستهلكونه، على سبيل المثال بشراء «بكل» او «أنهار» * من الماس، واما انهم يستثمرونه، في مجتمع يقوم على فكرة المساواة، يميل الاستهلاك الى أن يكون شأنا خاصا بشكل خالص. ومهما كان مغرورا ومتبجحا، ومهما كان يميل الى العَرْض والتفاخر، فهو لا يكون البتة الا المتعة الخاصة لمواطن مثل بقية المواطنين، مواطنين لا يعبؤون بعد اليوم لا بالماس ولا بالفراء ولا بسيارات الفراري وليس لهذه الاشياء اي سلطة عليهم. ويميل الانفاق العام، «طقوس» او سخاء الاغنياء الى التلاشي، بالضبط لانه يُظْهِر، بسعيه للحصول على العفو، الفرق بين الشروط، اما الاستثمار، وله بالضرورة آثار عامة، بما انه متحرر من كل تخصيص، وانه، في كل الاحوال، منذور لاعادة انتاج الربح الذي يثقل عليه انعدام اليقين نفسه في الاستعمال، وما هو مرئي فيه لا ينفك عن الاشارة الى ماهيته اللامرئية.

ان الصفة اللامؤسسية، اللامحددة، العائمة للفائض تظهر بالشكل الاوضح في الخيار المتروك لمالك رأس المال ان يستعمله في استهلاكه او في استثماره. ان ما يُعرِّف الرأسمالي، هو انه حر في اختياره بين هذين الاستعمالين المختلفين جذريا عن الربح. ومنذئذ، لا بوصفه استهلاكا ولا حتى بوصفه استثمارا، ولانه حيادي بشكل اساسي بين الاستعمالين، فان الفائض الذي يستملكه الرأسمالي لا يمكنه ان يتسجل بشكل مرئي في المشهد الاجتماعي كما كان الوارد في الاعياد وفي القصور. ويظهر رأس المال كأنه ثقب كبير اسود حيث يبدو ضياع نتيجة الفاعلية الاجتماعية فيه.

لكي يستعيد المجتمع التحكم، واولا الادراك الكامل لذاته الا يكفي الغاء الحرية الباهظة التي يتمتع بها صاحب رأس المال بالغاء الامتلاك الخاص للربح؟ ان الاستهلاك والاستثمار هما استعمالان متباينان جدا لهذا الربح بحيث يبدو جمعها

* م يقال في اللغة العربية العامية في سورية «مية الماس» وهي عقود تنظم الالماس على شكل انسياب الماء.

عند شخص واحد عنف يصيب طبيعة الامور. واذن سيعملون من ادارة الربح للاستثمار عملا مثل اعمال اخرى، مأجورا، لاستعارة كلمات آدم سميث وفقاً لـ «كمية وصعوبة او نوعية (. . .) عمل الرقابة والادارة»- عمل مفصول مذ ذاك عن كل ملكية. ان التوظيف الحر للفائض من قبل المالك الفرد سيترك مكانا لتوظيفه الضروري في الاستثمار من قبل «المالك» الجماعي.

ولكن لا يُرْجَع بسبب ذلك الى تنظيم المجتمعات قبل الرأسمالية. فالاستثمار الضروري لاينضم قط الى الحسم السلطوي على الموارد او الضريبة العشرية. في الاستثمار لا يجد الفائض غايته، واستعماله او تحديدة النهائي: المقصود الحصول على فائض جديد لاعادة استثماره بشكل سلطوي، وهكذا الى مالا نهاية، فكل استثمار هو جزء من استثمار غير محدَّد وليس له حدود.

ولكن كيف يُقَوَّم الربح الان وبعد اختفاء صاحب رأس المال؟ ان الخاصة المميزة للربح كانت تُرى في حرية التصرف التي كان يقدمها بين الاستهلاك والاستثمار. غير انه يبدو ان الغاء امكان الاختيار يترك امكان الربح ووجوده الفعلي على ما هما عليه، وتأكيد ما هو عكس ذلك يعني ان ننسب لصاحب رأس المال قدرة سحرية. ليس الرأسمالي ساحرا على الاطلاق بل هو بالاحرى شاعر، كما ذكرت ذلك آنفا. يقال انه يتكلم بالارقام؛ والحقيقة المجاز هو لغته وعمله: فهو يقرب الاشياء المتباعدة. ما الذي يسمح له بذلك؟ خياله والمال، المال الذي هو ماله ويواجه العالم بوساطة المال الذي هو ماله. وينسج الخيال تقابلات ومعادلات، والمال هو المقابل والمعادل الكلي: **المجاز** (بـ الحرف الكبير) الذي لا ينضب. كان روسو يسخر من التاجر الذي يدق في الهند ويصرخ في باريس. لقد رأى الشيء الاهم: الخيال والمال محسوسا العالم كله. و، حده مالك رأس المال (بـ الحرف الكبير) يمكنه ان لا ينفك عن تصور المقابلات الجديدة التي تصنع حياة الاقتصاد (بالحرف الكبير) في حين ان الاستثمار السلطوي، او المخطط، يشل التكافؤ الاجتماعي كما يشل حركة الخيال.

-XIII-

تكفي هذه الملاحظات على مفاصل المجتمع الحديث لموضوعي: لم يكن المقصود، تقديم اسهام في علم الاقتصاد الذي حقق منذ آدم سميث، تقدما هائلا، وحسب بل رسم مخطط الالية التي سيتكون وفقا لها النظام الحديث بوصفه اقتصادا (بالحرف الكبير) او بوصفه نظاما اقتصاديا. غالبا ما يوصف هذا النمو بكونه «انعتاق الاقتصاد». التعبير صحيح وموفق بقدر ما يحق القول بأن القوانين والاعراف التي كانت في الماضي تنظم العمل والتبادل وتلزمهما، الغيت تدريجيا او بشكل عنيف، تاركة المجال مفتوحا «للتحسين» improvemen الذي شهدناه. ولكن، في الوقت ذاته، ينبغي ان نلاحظ ان ما «انعتق» بهذا الشكل لم يكن موجودا قبل ان يكون حرا: في وقت واحد نال الاقتصاد الحرية ووجد طبيعته. ومنذئذ لا يمكننا القول بشكل دقيق ان الاقتصاد يتحرر في المجتمع، او من المجتمع، إنه المجتمع، او الهيئة السياسية نفسها هي التي تصبح نظاما اقتصاديا. يفترض هذا اولا ان يتخذ الحيِّز الاجتماعي انعطافا ما: يلتفت التخيل نحو العمل، والعمل يتعرض للتخيل.

يطلق التخيل العمل او يطلبه، تحت شكل رأسمال، ان العمل او افق العمل، او جاذبية العمل التي لا تُقَاوم، تلزم التخيل بتوليد الافكار النافعة فقط، وعلى الاقل يعرض الفكرة المنفعة، وبالتالي يمكنه خلق العمل. فالتخيل يكون سيد العمل، والعمل سيد التخيل. لنلج للحظة في هذه الدائرة، التي هي دائرتنا.

في المجتمعات السابقة، كان للعمل هدفان ممكنان: اما العمل من اجل «البقاء» لضمان بقاء الاسرة او الجماعة، واما العمل لنضمن «عيش» الشخصيات النبيلة التي لم تكن تعمل، في مجتمع التجارة، لا تعمل لا من اجل العيش- وهذه نتيجة سعيدة، ولكنها ثانوية- ولا من اجل ضمان عيش الاخرين، لان الطبقة المكلفة بتمثيل، باخراج للحياة الطيبة قد أُلْغِيت. فلم نعد نعمل الا من اجل العمل، اي لتحقيق افكار نافعة وعلى الدوام جديدة يولدها التخيل، وهكذا، تدفعه لتصور افكار اخرى اكثر جدة. والعمل لا يبلغ ابدا الراحة.

ان التخيل، من جانبه، لم يعد يسعى الى معانقة كما في الماضي هذا الوجود (Etre) الذي يكون «على صورة بحيث لا يمكن تصور ما هو اعلى منه»، ولا حتى الآلهة الأصغر التي تسود على الحب (بـ الحرف الكبير) وعلى الحرب (بـ الحرف الكبير)؛ لقد توقف عن تشييد معابد، او على رفع تماثيل ذات جمال خليق بعظمتها، انه يتصور افكار جديدة تتحقق بالعمل الذي تقوم به، وتسمح بتحسين شروط البشر، وبشكل خاص، اكمال واتقان نظام العمل. انه يبقى التخيل: إنها صورة اوليمبية التي، في الاعلان، ترافق جهوده، صورة نساء ورجال بجمال الالهة، آلهة شابة على الدوام، وحيث لا يوجد على الارض ما يعيق حركاتها السريعة والدقيقة. ولكنه بكفاءة يتخذ اجراءاته وينحني على كرتنا، لا يعرف الرغبة غير المتناسبة التي كانت تحمله فيما مضى الى ان يكون بمقياس العالم؛ لقد توقف التخيل عن تصور المجد.

* * *

الجـــزء الثانـــي

تـــوكيـد الــذات

الفصل الرابع
الانسان المتواري

-I-

في الفصول السابقة، وصفتُ باختصار تشكل تلك المجالات الثلاثة لوعي الذات عند الانسان الحديث: التاريخ، والمجتمع، والاقتصاد (بالحروف الكبيرة). كل منها يعرض وجها مزدوجاً: فهو جملة متجانسة من «الوقائع» -الوقائع التاريخية، الوقائع الاجتماعية، والوقائع الاقتصادية؛ وكل منها ايضاً هو العلم الذي يتعرف عليها- علم التاريخ، وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد. كل واحد من هذه العلوم ينتقي الوقائع التي تهمه بتوجيه «وجهة نظره» على الكل اللا محدد للوقائع. ووجهة النظر هذه، أكانت وجهة نظر تاريخية، أم اجتماعية، أم اقتصادية، يمكن ان تنطبق مبدئياً على اي مجموعة-فرعية من مجموعة الوقائع. فعالم الاجتماع له «وجهة نظره» في مجال المؤرخ أو عالم الاقتصاد. كل من المتخصصين الثلاثة له «وجهة نظره» على المجالين الاخرين، وحتى على مجالات اخرى ايضا: توجد وجهة نظر تاريخية، واجتماعية، واقتصادية في فن التصوير مثلا، في الطب، والجنس، والجنون. ومن جانب آخر، يمكن لوجهات النظر ان تتلاقى بشكل مذهل، وحده المتخصص بالمنهج من المستوى العالي يكون قادراً على بيان ما يميز وجهة نظر اجتماعية على الوقائع عن وجهة نظر اقتصادية على الوقائع الاجتماعية، ومهما يكن الامر، هكذا كما شددت عليه بشكل خاص بموضوع علم الاجتماع، فان تأليفات الكاليدوسكوب*(المشكال) غير محددة. ويكفي مقدار

(*) م الكاليدو سكوب ويترجمها المعجم المشكال: أداة تحتوي على قطع متحركة من الزجاج الملون تعكس مجموعة لا نهاية لها من الأشكال الهندسية المختلفة الألوان إذا ما تغيرت أوضاعها.

بسيط جداً من التخيل لاكتشاف او اختراع «مجالات بحث» جديدة بشكل لايتوقف، ويؤسس «ورشات علمية» لم تعرف من قبل. ووراء الضغوط الصورية أكثر منها واقعية للصفة العلمية تكون حرية الباحث، في فرضياته كما في استنتاجاته بلاحدود ان جاز القول: انه السيد المطلق لقطاعه من «الوقائع بحيث يكون من زاوية المنهج مُعْفى من ربطها بوقائع اخرى، أو بكلية الظواهر الانسانية. ماذا قلت: معْفى؟ يُمْنَع عليه بشكل قطعي حتى يرسم خطوط عريضة لمثل هذا الربط. وسيكون في ذلك تقصير في الدقة العلمية والسقوط في «الادب»، أو في «الايديولوجيا»، أو حتى في الفلسفة سعداء هؤلاء الباحثون الذين يُعْفَوْن من الصعوبة الحقيقية الوحيدة في المعرفة!

ينبثق وعي تلك الصعوبة احياناً في اتخاذ موقف **خطر** في ميدان علم ما وفي مجمل الوقائع المقابلة في كلية الانسان. عندئذ، على سبيل المثال، يرون ان الانسان «وجود تاريخي»، وينفون تحديد المجتمع للتصرفات البشرية، أو ان الانسان **كوجود اقتصادي** (homo oeconomicus) هو الانسان الحقيقي. ولكن ليس بامكان العلوم الانسانية تحويل وعيها الجيد أو الرديء الى معرفة، لانها ترفض من حيث المبدأ محاولة وضع كلية الظاهرة الانسانية في حسابها، وان تفهم تعدد وتنوع جوانبها في وحدة الطبيعة(Nature)، وحدة **العالم**(Monde)، او وحدة **الوجود**(Etre)، او **الانسان**(Homme) نفسه. وحقا غالبا ما تذكر مطلب «العلاقة بين العلوم «وكأنما اذا جُمِعَت التحيزات المطالب بها يمكن أن تنتج وحدة النظرة غير المتحيزة. واساساً، وفي الممارسة لا يكون هذا المطلب بشكل عام إلا الحرية المعطاة لكل علم بانتهاك قواعده الخاصة بشرط أو بسبب ان العلوم الاخرى تفعل ذلك. وهكذا غالباً ما تكون «البحوث ما بين العلوم» بالنسبة الى انضباطه.

سيقال انه لو كان علم **الكل** هذا ممكناً حقاً واذا كان المطلب الاصلي للفلسفة لا يزال مقبولاً لامتنع انعتاق العلوم الانسانية. ألا ينبغي الاقرار بأن فكرة وجود «طبيعة انسانية» كشفت منذ زمن بعيد عن عجزها على توحيد الظاهرة الانسانية بشكل معقول؟ أو لم نبيِّن نحن أنفسنا كيف ان ضرورة ادراك الجديد (بالحرف

الكبير) قادت مونتيسكيو الى بناء عدة «وجهات نظر» هي موضوع السؤال هنا؟ هذا من النوع من المحاكمات التي تجعلنا نيأس من الفلسفة، وهي اليوم موضوع اجماع تقريبا. الامر الذي يوحي بأن القضية لم تُطوَ، وانه بالامكان تقديم حجج صادقة في صالح «الواحد» (بالحرف الكبير l'Un) تعطي الاحساس بانها تصمد في وضع «متُجاوَز موضوعيا» بتقدم العقل وبالتالي «يمتنع احتماله» أهذا هو الوضع؟

لقد أشرت من قبل إلى أن تشديد علم الاجتماع على تنوع الشؤون الانسانية، موجه سِجالياً ضد فكرة طبيعة مطابقة لذاتها، لم يكن إلا لحظة من سيرورة لا تتجه الى انقاذ التنوع بل لانتاج وحدة الشكل بتعريف المجموعة المتجانسة لـ«الوقائع الاجتماعية» القائمة على قوانين الوحدة. وبشكل اساسي، والواقعة على جانب كبير من الأهمية، انبثقت من داخل الفلسفة ذاتها، وقبل أن تقود تجربة الجديد الانكليزية مونتسكيو الى ربط مصير المعرفة بسلطة التجارة والحرية اعادة نظر جذرية لوحدة الظاهرة الانسانية، أو، على الأقل لفهمها الجامع تحت سجل الطبيعة. لِمَ لا تكون الفلسفة قادرة على اعادة بناء ماهدمته؟ لا بد لي من اعادة رسم تاريخ هذا التقطيع المتعمَّد للأوصال بإيجاز.

-II-

ان ما اتفق على تسميته الفلسفة الحديثة تكوَّن في القرن السابع عشر في سيرورة سجالية ضد فلسفة ارسطو، بتعبير ادق ضد كتابيه«**الفيزيقا**» و«**الميتافيزيقا**»- وبشكل أكثر دقة ضدّ نظريته عن «الجوهر»، سواء كانت تخص الطبيعة بشكل عام أو الانسان بشكل خاص. سواء كان (هذا الانسان) جوهرا، «صورة جوهرية» موضوعة في مرتبتها في رتبوية جواهر أو صور، أو كان طبيعة، وضعت في مرتبتها، مرتبة الطبائع الحيوانية والعقلية في آن معا، في رتبوية طبائع، ان النفس الانسانية تكون «صورة» الجسد الانساني، تلك هي نظرية ارسطو التي تبناها المذهب الكاثوليكي بشكل أساسي، والتي سيطيح بها بحزم ديكارت وهوبس وسبينوزا ولوك. كون الانسان جوهرا، ،جوهرا واحدا، ذلك هو العدو الذي ستقضي عليه الفلسفة الجديدة.

يمكن دراسة عملية التدمير هذه في عمل ديكارت وكبار الديكارتيين، عند سبينوزا ومالبرانش. يمكن دراسته ايضاً في السلسلة الانكليزية من هوبس الى لوك ومن لوك الى هيوم. هذا الدرب الاخير هو الدرب الانسب لنا اذ، في انكلترا، ارتبط تدمير الجوهر بشكل صريح وبشكل دقيق ببناء الهيئة السياسية الجديدة، والعالم الجديد للحرية الانسانية. في هذا السياق، يكون عمل لوك مركزيا بكل معاني الكلمة. ولكن يمتنع تناوله قبل أن نقول شيئاً عن عمل هوبس.

ان نقد هوبس لمفهوم الصورة الجوهرية، وبشكل أعم نقده لميتافيزيقا ارسطو وسياساته مهما كان مباشراً، وقاطعاً وساخراً[1] فقد هيأ لاعادة تعريف وضعي للمسألة الانسانية. هذا التعريف الجديد يظهر بلا ريب بوصفه تبسيطا. نجد مثل هذا التبسيط في الزمن ذاته عند كاتب مختلف جداً عن هوبس، عند باسكال الذي كتب: «بدون معاينة كل المشاغل الخاصة، يكفي وضعها تحت «التشتت»»[2].
لايرجع هوبس التعقيد البشري للهو بل، يرجعه الى الرغبة بـ السلطة كما نعرف:

«ان الأهواء التي، اكثر من أي شيء آخر، تسبب اختلافات الذهن، هي بشكل اساسي الرغبة القوية بدرجة ما بالسلطة، بالثروة، بالمعرفة وبالتكريم: ولكن كل تلك الرغبات يمكن ارجاعها الى الرغبة الأولى، أي الى الرغبة بالسلطة. ذلك ان الثروة، والمعرفة والتكريم ليست سوى أنواع منوعة من السلطة»[3].

اشرنا الى ان الطبيعة الانسانية تلعب هنا دوراً اكثر مباشرة ويمكنني القول، اكثر تكثيفاً مما هو الحال لدى ارسطو، عند هذا الأخير، تزود الطبيعة بالشعاع باندفاع وتنظيم عالم انساني وُصِفَ من جانب آخر، بكل تعقيده، بفضل تحليل ديالكتيكي للآراء وفينومينولوجيا الاهواء. لا نجد في أي مكان عند ارسطو تكثيفاً طبيعويا يمكن مقارنته بالتكثيف الذي اشرنا اليه عند هوبس. يحمل هذا التكثيف

(1)Leviathan, chap. 46

(2) "Pensées" de Pascal. éd. Brunschwicg.137.

(3)Leviathan, op. cit, chap. 8

جانبين. فهو من جهة يرجع التنوع والتعقيد البشري الى وحدة وبساطة الانفعال الاساسي، الرغبة بالسلطة. ومن جهة ثانية، يستنتج النظام السياسي برمته من هذا الانفعال الفريد تقريباً. سأشرح بايجاز النقطة الثانية.

ان ما يلخص في وقت واحد طبيعة الانسان وحدود المسألة السياسية هو اذن الرغبة بـ السلطة، التي يمكن وصفها بالغرور أو الرغبة بالتفوق، الرغبة بأن يكون الاول من جهة، كما الرغبة بامتلاك الاشياء الضرورية للحياة من جهة ثانية. قبل ميلاد النظام السياسي، في حال الطبيعة يقود شكلا هذا الرغبة بضرورة متكافئة الى حرب الجميع ضد الجميع. ان يرغب الانسان على الدوام بامتلاك مزيد من السلطة، فذلك يفترض انه يدرك امتلاكه للسلطة، أي أنه يكون سبب نتائج ممكنة. وفقا لما يرى هوبس، يكون العلم الملكة الوحيدة التي تميز بشكل طبيعي البشر عن الحيوانات، العلم الذي هو معرفة النتائج والاثار المحتملة[1]. ولما كان لديهم مع الرغبة فكرة السلطة وان رغباتهم بالسلطة تتحيد ويلغي بعضها الاخر بشكل ما في حرب ضد الجميع، سيبني بنو البشر فوقهم السلطة الاكبر التي يمكنهم تصورها، السلطة التي تمتلك السيادة-تلك التي تصف الدولة الحديثة. وهكذا، سيكبح الجميع خوفهم من تلك السلطة الاعلى من سلطته بشكل يمتنع على المقارنة؛ وبعد الان لن ينفذ أحد رغبته بـ السلطة، التي يمتنع انتزاعها، إلا في البحث الدؤوب عن الخيرات الضرورية للعيش الاكثر رخاء، أو عندئذ في تجليات غرور لا ضيْر منه. تبقى على الرغبة **بالسلطة** لدى كل منهم على الهامش خوفا من السلطة العليا، لن تكون ممارسة هذه الرغبة إلا ممارسة ما سيحتفل به قريباً بوصفه الحرية[2].

نرى وجود تماسك مدهش، وتجانسا كاملا بين تحليل الطبيعة البشرية من جهة، وطرح المسألة السياسية وعرض حلها من جهة ثانية. هوبس هو أحد الكتاب السياسيين الاكثر «منهجية» على الاطلاق[3]. ههنا يجازف الشارح بشكل كبير

---

(1) Léviathan, chap.3,5.

(٢) ارجع الى الفصل اللاحق، الفقرةX.

(3) Carl Schmitt, Der begriff de politischen, Berlin, Duncker et Humboldt, 1932, p.32, 1963, p.64 -tra. fr., la notion de politique, Paris, Calman Lévy 1972. PIII.

بفقدان النقطة الحاسمة. ان الدور المتجلي والعدواني الى حد ما للطبيعة البشرية يهيئ هنا في الواقع اختفاءه أو، على الأقل، امتهانه. وبالفعل، تفترض مجانسة الملكات والأهواء البشرية المتنوعة، المحولة الى عدد من اشكال الاعراب عن الرغبة ذاتها بالسلطة تفترض عملا تمهيديا من التجريد، ومن جراء ذلك، تغيير الطبيعة. انه الملاحظ، انه الفيلسوف الذي يتكلم عن «السلطة». اما الانسان بوجوده الواقعي، الحي، الذي يعبر عن نفسه بعفوية طبيعية، يتكلم عن الثروات، والعلم، والتكريم أو المجد. بطرحها بوصفها كما ورغبة بالسلطة، يبدو ان هوبس يؤكد الطبيعة البشرية بشدة خاصة جدا. ان التاريخ اللاحق لمفهوم السلطة Power يؤكد وجود حدة اكثر مما يوجد قوة في هذا التوكيد.

مؤكد ان التبسيطة الجريء الذي اجراه هوبس يكشف عن نواة مركزية، كثيفة ومعقدة لطبيعتنا: رغبة مسيطرة، وموضوعها المظلم والضروري. وعلى الرغم من اختزالها تحافظ طبيعتنا على اتساعها ورصانتها. ولكن سرعان ما يجب تسديد اجر التجريد: فهو يهدم ما يؤكد. ان السلطة بوصفها بالغة التجريد، بالغة العمومية، بالغة الحياد، بوصفها بلا انسانية، ستنفصل عن الرغبة الانسانية، عن الطبيعة البشرية. الامر الذي كان في نظر هوبس، مركز العالم البشري وما يميزه سينحل في التجانس اللا انساني -الذي لا يخص البشر بالتحديد- للسلطة. ان لوك هو الشاهد أو بالاحرى هو صانع هذا التحول.

-III-

ان الفصل المعنون **«في السلطة»** هو الاطول في **«المقال عن ملكة الفهم الانسانية»** الطويل[1]، والذي صنعت ترجمته الفرنسية التربية الفلسفية **لاوربا عصر الأنوار**. يوجد مفهوم السلطة Power في لبّ المؤلف. وبنيت بعونه المفاهيم

(١) الفصل ٢١ من الكتاب II، ص. 237-223 في كتاب لوك: An Essay Concerning Human Understanding, éd. Peter H. Nidditich, Oxford, Clarendon press, 1975.

الاساسية الاخرى، وبشكل متزامن، كما اشرت الى ذلك لتوي، تكون غائبة من تحليل لوك للطبيعة البشرية، على الأقل، الاهواء البشرية. تُطْرَد السلطة من الموقع حيث كانت تلعب، عند هوبس، الدور الاكثر تألقا-النفس البشرية بوصفها موقع الاهواء والرغبات-، ولكنها تغزو المجالات الاخرى كلها. لنتأنَّ في توثيق هذه التوكيدات ولو بإيجاز: قدرة -«الخصائص الثانوية»- لون، رائحة، الخ. -ليست سوى الخصائص الاولية، او الجزئيات اللا مرئية، على انتاج هذه الاحساسات أو هذه الاثار التي نسميها الخصائص الثانوية؛- ان ما ندعوه «جوهرا» ليس إلا القدرة على انتاج عدد من الاثار ندركها تجريبياً، دون أن نعرف أبداً طبيعة هذا «الجوهر».

- **الارادة هي القدرة** على تفضيل فعل على آخر؛

- **الحرية هي القدرة** على تنفيذ هذا التفضيل؛ ولا علاقة لها بالارادة اذ ستكون عندئذ قدرة، الامر الذي لا يُعْقَل؛

- ملكة الفهم هي **قدرة**[١].

وعلى هذا النحو يمكن للقدرة أن تعرِّف أشياء مشتتة؟ في كل الأحوال، نرى ان هذا المفهوم، بتعدد استعماله في مجال المادة كما في مجال العمل الذهني للانسان بشكل عام تجرد الصلة الوثيقة جدا التي تربطها عند هوبس بمفهوم السيطرة، أو التفوق. ويُحيَّد هكذا معناها الاخلاقي والبشري. كما يشير الى ذلك بوضوح ما كتبه لوك عن العلاقات بين ملكة الفهم والارادة[٢]، تميل الى الاقتراب من مفهوم العلاقة، **القدرة** هي اجمالا مرحلة متوسطة-Une halfway house- (بيت عن منتصف الطريق) على الدرب الذي يقود من عالم الجوهر الى عالم العلاقة.

واحد من الاهداف الرئيسية «**للمقال**» هو تجريد مفهوم الجوهر من كل قيمة، واجرؤ على القول، صرفه من الخدمة. مذ تقدم القدرة(the power) العبارة الكلية

(1)

(2) op. cit., II, 8, II, 21, 23

القادرة على التعبير عما كان حتى ذلك الحين يفسر باللجوء الى فكرة الجوهر، مسألة الجوهر، أو الماهية الانسانية، مسألة ما هو مميِّز للانسان، يمكن أن يترك جانبا، أو على الاقل يفقد من ضغطه وضرورته. لا يمكننا ان نعرف الا قدرات(des pow-ers)، تحيل بالتأكيد، بمعنى ما الى ما لا ندري الذي يشكل الحامل، في حالة الانسان تحيل الى «فاعل» واذن الى «جوهر» ان شئنا، إلا أنه جوهر لا تمكن معرفته ولا يمكن بلوغه: والتساؤل عنه خلو من المعنى[1].

صحيح ان هوبس تخلى من قبل بشكل كامل كما تخلى لوك عن المفاهيم الموروثة للجوهر والماهية، الجنس والنوع[2]. ولكنه احتفظ من الموروث بالاهتمام الملح لما يميز الانسان ويخصه، وان كان يفسر بشكل مغاير كليا للتفسير الذي قدمته الاونطولوجيا الارسططالية، ثم التومائية. اما لوك، فيفصل كليا استعداد الانسان لانتاج آثار الرغبة البشرية بالقدرة التي كان يمتنع فصلها عند هوبس. لم يعد الانسان هذا الوجود الذي لا يتذوق إلا ما يتصف بالتفوق؛ انه وحسب الوجود الذي ينتج عددا من الاثار ويعرف انه ينتجها. أليس هذا ايضا اعتراف وتأكيد لما يخص الانسان ويميزه؟ ليكن، ولكن عندئذ لننظر بجد الى الاهمية الحقيقية لهذا التعريف، اذا كان تعريفا.

ليس بوسعنا تحديد أهميته بالمعنى الضيق والموروث والذي يقدم بالتأكيد معقولية يُحسَد عليها: الانسان قادر على الاحداث، على انتاج أشياء لم تكن معطاة في الطبيعة أو من قبل الطبيعة؛ إنه «فنان». لم يعترف وحسب ومنذ زمن طويل بهذه الخاصة البشرية، بل يرتبط توضيحها بشكل وثيق جدا بأصل الفلسفة نفسها. لقد ولدت الفلسفة، وصارت واعية لذاتها باستخلاصها لمفهوم «الطبيعة»، وبتمييزه من جهة عن القانون بوصفه «اتفاقاً»، ومن جهة ثانية عن الفن بوصفه «تقنية». فالفنون والقوانين هي آثار، لا آثار من كرم الالهة، بل آثار الطبيعة

(1)Ibid., III, 10

(2)Leviathan, chap, 4, 5, 46

البشرية. وبهذا المعنى تنتمي الفلسفة ذاتها الى الفن[١]. إلا ان موضوع لوك لا يوجد البتة في امتداد هذه الاكتشافات المبجّلة. فالقدرة على انتاج آثار بالنسبة له، لا تكشف ابدا عن قدرات الطبيعة الانسانية، بل تشير خلافا الى ذلك الى عجزه وبؤسه. ما هذا السر؟

لننطلق مما نعرف. ولا نعرف الا هذا: الإنسان قادر على انتاج آثار. لئن كان ذلك «ما يميِّز الانسان» وان نحن لم نستخدم فرضيات مبتدعة، لا يحق لنا افتراض أي ملكة بشرية اخرى، أي خاصة أخرى للطبيعة الانسانية باستثناء تلك. ومنه لنعمل على تحديد شكل الانسان.

تكمن النقطة الحاسمة في كون الصفة «الفنانة» للانسان تلتهم صفته «الطبيعية». ما كان يُعْتَبر بوصفه «المعطى» الانساني، بوصفه الانسان-هناك، يظهر الان بوصفه «اثرا» انتجه الانسان. أو بشكل ادق، الانسان-هناك لا يفهم إلا بوصفه نتاجا ناتجا عن استحالة مادة قبل-بشرية بـ . . . بماذا؟ من قِبَل من؟ هل سنقول ايضا: من قِبَل الانسان، عندما يكون «الانسان» نتيجة تلك السيرورة للانتاج، أو، ربما بالاحرى، يذوب في تلك السيرورة ذاتها؟ ان قدرته، ورغبته بالسلطة تخلت هكذا عن مكانها لسيطرة اخرى مختلفة كليا: سلطة توقفت عن كونها سلطة انسان على انسان آخر، بل سلطة انتاج الانسان في الانسان. ولاتمارس بشكل آخر عن سلطتها على العالم الخارجي، على الطبيعة الخام. في الحالتين يجمِّع الانسان المواد ويقسمها[٢] (compounds and divides the materi-als) وهكذا فالانسان عمل (Labour). وهو لا يغير وحسب الطبيعة الخارجية بعمله، ولكن ايضا يكون الانساني فيه نتيجة عمله، ايمكن حقا القول، نتيجة عمل الانسان، على ذاته بوصفه مادة قبل-انسانية. لا نعرف هنا، ولا نعرف بعد ما يباح

(1) Aristote, **Premiers Analytiques,** 46 a, **Ethique à Nicomaque,** 114 a; **Métaphy-sique,** 981 a-b, 1074 b. Platon, **Lois,** 888-889.

(2)Loche, op. cit., II, 2, 12, p. 120, 163-164

لنا قوله، وماذا يعني القول ان الانساني في الانسان هو نتيجة عمله. ولكن الاسم الجديد للانسان القديم -يدعى منذ الان عمل- يقودنا الى افكار غريبة.

-IV-

الفكرة الاولى هي التالية: فكرة الطبيعة الطيبة التي يوليها الموروث الفلسفي كما الموروث اللاهوتي أهمية كبيرة، كما يذكر لوك بخبث، ترجع في الواقع الى اعطاء الانسان مواد ليس لها تقريباً اي قيمة بذاتها [1]-almost worthless- وكما ان عمله هو الذي يمنح ٩٩٪ من قيمة الاشياء التي يمكن ان يمتلكها أو يتداولها[2]، فعمله ايضا، على انه عمل من نوع آخر، هو الذي يحوّل «الافكار البسيطة» التي يتلقاها من الحواس[3]، وحدها الافكار الحقيقية، اي متطابقة مع الطبيعة، الى افكار معقدة، الى mixed modes، بشكل خاص الى تلك المدلولات الاخلاقية التي بفضلها سيكوّن، وينظم المجتمع المدني، والعالم الانساني. ومنه لا تقابل الافكار الاخلاقية شيئا مما هو موجود في الطبيعة، انها من نتاج عمل الانسان، النماذج(archétypes) التي يبدعها بنفسه[4].

سنحرم انفسنا من أي ادراك لفكر لوك، من كل فهم للرهان الحقيقي لكتاب«المقال»، ان نحن اعطينا عن تلك القضايا تفسيراً مدنياً، باعتبار ان الفيلسوف ينظر هنا الى العمل المحكم والمعقول للمدلولات الاخلاقية التي تكون احدى النوابض الرئيسية، كما انها احد اعظم خيرات الحياة الاجتماعية، كيف يكون بامكاننا اعطاء تفسير محترم عندما يؤكد لوك بوجه مغلق (Poker face)*. ان فكرة الاغتيال هي فكرة «تعسفية»[5]! لئن كانت الفلسفة بنت الدهشة، تلك هي بالتأكيد فرصة التفلسف.

---

(1) Essay, I, 2, §10, et le Second Treatise of Government

(2) Second Treatise, chap.5,§40

(3) Essay, II, 12 et22, p.163-164 et292

(4) Ibid., III, 5

(5) Ibid., §6

*) Poker face: تعبير انكليزي بمعنى وجه لا يعبر عن أي مشاعر.

يطرح لوك أولا ان البشر استطاعوا صوغ فكرة الاغتيال قبل حدوث اي اغتيال. لا نفهم ما معنى هذا. نجهل من اين يأتي بهذا اليقين. في كل الاحوال، تريد هذه القضية الفريدة تحديد المسافة، وحتى، اذا تجرأنا على القول، بيان غياب العلاقة بين الفكرة والواقع الذي تريد الدلالة عليه. نحس بشيء وكأنه انفراط عالم الافكار؛ تتلقى أو يُفْرَض عليها طيشاً جديدا. ويحدد لوك ان فكرة القتل ليس لها علاقة طبيعية بفكرة الانسان اكبر من علاقتها بفكرة الحيوان[1]، وايضاً انه لا توجد علاقة طبيعية بين فكرة الضغط على الزناد والافكار الأخرى التي تكون فكرة الاغتيال[2]. ويخلص الى الصفة المصطنعة والتعسفية لفكرة الاغتيال لانه بعد ان فككها الى عناصرها المختلفة، لاحظ ان الافكار عن هذه العناصر لا تفقد فيما بينها علاقة طبيعية وضرورية.

القضية لا جدال فيها بذاتها، ومع ذلك ترمي المرء في التشكك. بهذا التفكيك الذهني لمدلول، نشعر بشيء يشابه عنفاً اخلاقياً. ويتساءل وعينا القلق: اذا كانت فكرة الاغتيال على هذا القدر من عدم التماسك، واذا كانت على هذا النحو مجرد نوع من ترقيع(Patchwork) بين عناصر مبعثرة، فما درجة دقة، او حتى صلاحية القانون الذي يُحرِّم القتل؟ لحظة تأمل تعيد لنا الطمأنينة. ان لوك الحكيم والفاضل لم يستطع ارادة وضع مصداقية هذا التحريم موضع الشك. ولكن كيف علينا فهم سيرورته؟ الى أين يسعى تطرفه التحليلي؟

ان الحجة التي تقول ان فكرة القتل ليس لها علاقة طبيعية اكبر بفكرة الانسان من علاقتها بفكرة الحيوان حجة لا عيب فيها صوريا؛ ولكن ايضاً جوهرياً لا يمكن احتمالها. بالفعل، على خلاف الحيوان، يوجد لدى الانسان فكرة عن الموت وكلمة تمنحه اسماً: اليست هذه علاقة طبيعية وثيقة جدا؟ واكثر من ذلك ايضا، الموت هو هم اساسي عند الانسان هم طبيعي الى حد ان الاغريق كانوا يسمون البشر «الموتى». يعرف الانسان انه يقتل انسانا يعرف انه مقتول؛ وهذا امر مختلف

(1)Ibid., p.430

(2)Ibid., III, 9, §7

عن تقطيع الملفوف، او حتى ذبح نعجة أكان الذابح انسانا أم ذئبا : يقلّب لوك الافكار كما يقلّب الاوراق النقدية المصطنعة في لعبة الورق، ربما ذات الوان واشكال متنوعة ولكنها ذات وزن واحد، مثل بطاقة قابلة للمبادلة . يبدو انه لا يرى ان الانسان بطبيعته تربطه علاقة مختلفة بافكار مختلفة، وانه بالتالي، اذا كانت فكرة الانسان على الاقل تحتفظ بعلاقة ما مع واقعها، تعقد الافكار المختلفة مع فكرة الانسان علاقة مختلفة من تلك التي تعقدها مع فكرة حي آخر. ان وضع فكرة الزناد، كما يفعل، او الضغط على الزناد ليس لها علاقة طبيعية مع الافكار الاخرى التي تؤلف فكرة الاغتيال، لا يمكن الدفاع عنها . الصحيح هو العكس تماما لان فكرة الاغتيال تقدم بـالضبط هذه العلاقة . ان فكرة الزناد، والزناد ذاته لا يوجدان إلا بالصلة مع فكرة القتل . فلا يمكن اعتبارها قطعة من المعدن بدون علاقة طبيعية مع تلك الفكرة الا مقابل تجريد عنيف.

مؤكد ان اصطلاحية الافكار(idiome des idées) التي يسهم **مقال** لوك بشكل حاسم على وضعها واعتمادها في الفلسفة الاوروبية، تضفي دائما على القضية المعروضة، أيا كانت هذه القضية، هيئة جدية ومعقولة . وموجز المعرفة الذي يبنى على هذه الصورة يقدم دوما صورة مقبولة عن العالم، اذ نأخذ من كل شيء الفكرة التي نتصرف بها بعد ذلك كما نشاء . يتضمن هذا الاصطناع في الواقع تفكيكاً عنيفاً للعالم الانساني . نهاجم المفاصل ذاتها لهذا العالم . ان فكرة الاغتيال، مثلما القانون الذي يمنعه هي «كل» لا يمكن تفكيكه وينطوي بالفعل على علاقة الانسان بانسانيته يكشف عنها، ولكن كما يخفيها ايضا، امكان الموت . ربما ينبغي القول ان الاغتيال لا ينكشف بما هو عليه الا بالقانون الذي يحرّمه . على كل حال، بتفكيك المجموعات التي لا تقبل التفكيك والتي تمنح المعنى للتجربة الانسانية، سيجعل لوك من هذه تنوعا بلا وحدة، غبار افكار متناثرة، اذا كان لا يفترض مسبقا، في مكان ما، مبدأ وحدة . وهذا المبدأ لا يقيم البتة في داخل العالم ولا فيما وراء العالم ولكن بشكل ما قبله : في مصدر الافكار، في ملكة الفهم الانسانية[1] .

(1) Ibid, II, 22

لا نفهم ابدا المعنى النهائي لسيرورة لوك، ولكن عنفه المتوارى يجعلنا متنبهين لاهميتها السياسية والسجالية. وقول ان المفاهيم الاخلاقية هي ابتكارات أو بناءات بشرية ليس لها نموذج أو سند في الطبيعة، يجعلنا نفهم، ان المشرع السياسي أو الديني هو الذي حددها وأقرها فإن أوامره لا أساس لا في طبيعة الانسان. ينبغي أن نلاحظ في هذا السياق أن لوك يقدم مع فكرة الاغتيال، فكرة الاعتداء على المقدس. كنا نتساءل ماذا اراد ان يقول عندما اكد ان البشر تمكنوا من صوغ فكرة الاغتيال قبل ان يقع اي اغتيال. يعني هذا على كل حال ايضا ان البشر استطاعوا صوغ فكرة الاعتداء على المقدس قبل أن يقع اي اعتداء؛ ان فكرة الاعتداء على المقدس أوجدها المشرع بشكل تعسفي.

-V-

هكذا يقود لوك مسيرة هوبس الى خاتمتها. وفقا لهذا الاخير، لا تكون القوانين السياسية والاخلاقية ملزمة إلا بالاستناد لامر الحاكم، وهو المشرع الشرعي الوحيد. ان ما يصنع القانون ليس حقيقة اسسه بل سلطة ذاك الذي يعلنه. يجعل لوك من القضية التي كانت بنبرتها ومحمولها قضية سياسية بشكل اساسي، قضية فلسفية عامة: الانسان بصفته انسانا هو الخالق التعسفي لقوانينه ومدلولاته الاخلاقية؛ لا يكون الحاكم قط هذا الانسان-هنا بل الانسان نفسه، وليس قط حاكم هذا البلد بل حاكم العالم البشري بوصفه كذلك. صحيح ان القصد السياسي والسجالي يبقى حاضراً عند لوك، ذلك ما اشرنا اليه منذ قليل؛ وبيّن هوبس من قبل بشكل بالغ الوضوح الصفة التعسفية للمدلولات الاخلاقية بشكل عام، شرط امكان وشرعية مشروعه السياسي[1]. ولكن عند هذا الاخير، يبقى تعريف الانسان بوصفه **صانعاً** و**مخترعاً**(artificer ou maker)، مرتبطا بتعريفه بوصفه فردا متعطشاً للسلطة. وبعثور العالم البشري على مركز ثقله في الواقعة الخام التي هي الرغبة

---

(1) Leviathan, chap.6, 42

بـ السلطة(desire of power)، ليس بحاجة لتفسير، أو للبناء، مثل عمارة افكار تعسفية.

ولكن نظرية هوبس كانت تنطوي على توتر داخلي، ودم توازن ضمني. لئن كانت انسانية الانسان الفعالة والمثيرة للاهتمام متضمنة في الرغبة بالسلطة، وحيث تتكثف طبيعته، يمكن القول عندئذ بالتأكيد عن «افكاره»[1] انها مصطنعة او اتفاقية ولا تملك إلا القيمة التي يمنحها اياها المشرِّع، انها بلا وزن حقيقي! غير أن خفتها تصير عندئذ مربكة. فاذا كانت بلا جذر في الطبيعة واذا كانت تحتاج للدعم الخارجي للمشرِّع حتى تكتسب قيمة واذن حتى توجد، فما هي وعما تصدر؟ بدون سند في **الوجود**(Etre)، لا يمكننا العثور على اصلها إلا في هذا الانسان الذي توجد طبيعته في جهة أخرى، في الرغبة بالسلطة. ان انسان هوبس على وشك ان يكتشف في ذاته، ولكن بشكل ما في خارج طبيعته، قدرة، سلطة، سيادة كان يجهلها. وسيعكر اكتشافها المشهد الاخلاقي، وتخبو القدرة الطبيعية التي يشتهيها الانسان الطبيعي، السلطة الوثنية للانسان على الانسان. ان اصطلاحية الافكار ستهدم تدريجياً اصطلاحية السلطة، وتحل محلها الى ان يعلن مونتسكيو: «ان الرغبة التي يعطيها اولا للبشر ليخضع بعضهم الاخر ليست معقولة. ان فكرة الهيمنة والسيطرة مركبة جداً وترتبط بافكار كثيرة اخرى، بحيث لا تكون تلك التي تكون عنده أولا»[٢]. اين كان هوبس يرى الواقعة الطبيعية، المصمتة والمستعصية على التحليل للرغبة بالسلطة، مونتسكيو، وبعده روسو[٣] يكشفان عن أثر واصطناع «فكرة مركبة».

بتركيزه طبيعة الانسان في الرغبة بالسلطة بشكل عدواني، فصل هوبس عالم الافكار عن كل ارتباط طبيعي، عن كل صلة اونطولوجية. ان الطبيعة أو **الوجود** لن

---

(١) هوبس يستعمل بالاحرى كلمة «افكار»(thoughts).

(2) De l'Esprit des Lois, I, 2

(3) Discours sur l'Origine de l'Inégalité, in œuvres complètes, éd. citée, t.III, p.161

يدركاها من جديد، لان الافكار ستكون مرتبطة بعد ذلك الحين، لابنظام العالم، ولا بالانسان نفسه بل بمشغل «هيفايستوس»* الحديث، «ملكة الفهم الانساني»، المكلفة بشكل طبيعي بصنع ما هو غير طبيعي، بتأليف افكار معقدة استنادا الى افكار بسيطة، المدلولات الاخلاقية. ويشرح لنا لوك في كتاب «المقال» آلية عمله.

لما كان عالم الافكار الاخلاقية مستقرا نسبيا، لا بل، هو بالنسبة لبعض اجزائه، عالم لا يتحرك، فان التعسف الذي يتصف به بشكل اساسي لا علاقة له قط بفوضى تشتت لا يمكن توقعه. ان بناء الفهم الانساني للمدلولات الاخلاقية يخضع لقواعد ينبغي اكتشاف مبدئها. هكذا، عن السؤال: لماذا، على سبيل المثال، يسمي البشر اغتيالاً واقع قتل انسان ولا يقولون ذلك عن قتل نعجة، لِمَ يوجد لديهم اسم خاص لممارسة الجنس مع الام أو الاخت، جواب لوك بسيط ومباشر. ان ما ينظم انشاء واعتماد هذه المدلولات والكلمات التي تدل عليها، انما هو سهولة تناولها(commodity)** في التبادل الاجتماعي[1]. ان كلمة سهولة التناول هي بالتأكيد كلمة غامضة جدا، ولا نجرؤ على قول عملية جدا. تارة يوحي لوك ان البشر يخترعون كلمات خاصة لما لهم الفرص المتكررة لتسميته، وتارة الى أنه إذا كان للبشر اسماء خاصة، على سبيل المثال، كلمة السفاح، فلانهم يحكمون ان هذا الفعل هو فعل مخجل بشكل خاص. نميل الى قول ان مثل هذا يصنع دائرتين فاسدتين من اجل شرح! الدائرة الأولى واضحة جداً، والثانية ليست اقل وضوحاً.

ليكن اذن مثال السفاح[2]. يبدو ان لوك يفكر على هذا النحو. السفاح الذي يدينه البشر بقوة، هل هو مخجل، أو اجرامي، بطبيعته؟ لا، لان كل المدلولات

(*) م هيفايستوس اله النار والمعدن الاغريقي وهو الاله فولكان عند اللاتين.

(**) commodity يعني عملي يسهل تناوله.

(1) Essay, III, 5, §7

(2) Ibid.

الاخلاقية، ابتداع تعسفي للبشر. لا يمكن القول انه معاكس للطبيعة لان مفهوم السفاح لا صلة له بها اطلاقا. لماذا اذن ابتدع البشر هذا المدلول؟ لان لديهم دافع قاطع لاجراء ذلك. أي دافع؟ يقضون ان السفاح مخجل ويدينونه بشدة.

في تطورها الدائري، تفصل سيرورة لوك كليا مضمون المدلول الاخلاقي، التعسفي مثل كل مضامين «الافكار المزيجة»، عن اللهجة الاخلاقية المرتبطة به عادة. ولا يترك لنا في الذهن، أو في الروح، إلا هاتين القضيتين الباردتين الى حد التجمد: براعة ملكة الفهم البشرية، في ممارستها الطيبة أو السيئة تبني المدلولات قيمة وايجابية أوسلبية. ويوحي لوك ان عضو عملية التقييم هذه يمكن ان يكون شعوراً، شعور الخجل في مثالنا. هل هذا الشعور طبيعي، أم أنه تعسفي ومبني بقدر ما هو موضوعه؟ لا يتساءل لوك عن ملكة الانسان التي تمنح قيمتها الايجابية أو السلبية، للمدلولات الاخلاقية؛ اذ سيكون هذا عودة جديدة لمفهومي الطبيعة والجوهر. وسيتحمل كل ثقل الشرح على المفهوم الصوري سهولة التناول commodity.

وهكذا يتضمن وصف لوك للعالم الاخلاقي عناصر ثلاثة. الاول، والاكثر اهمية، هو الابتداع التعسفي للمدلولات، ثم يُنْظَر بعد ذلك الى منح قيمة لتلك المدلولات، ولكن هذه النقطة متروكة وكأنها معلقة. واخيراً، هذان العنصران مرتبطان معاً بصفتهما «العملية»، والتي بشكل لا ينفصل تكون مسوغ ابتداع المدلول ومنحه القيمة. وهكذا، بناء تعسفي لافكار تنظمها «الصفة العملية»، العالم الانساني برمته يمكن تحليله بوصفه اصطناعاً. ان تلخيص لوك على هذا النحو لا يعني الاستهانة باكتشافه الفلسفي، بل على نقيض ذلك التشديد على الجرأة والاهمية الفائقتين: ان قاعدة تكوين العالم الانساني مشابهة تماما لقاعدة صنع منضدة أو كرسي.

غير ان صنع منضدة أو كرسي يجب أن يُنَظَّم بالاستناد الى الخصائص والحاجات الطبيعية والواضحة بشكل مقبول. لمن يستعملها أي الانسان. يمكن بسهولة صنع منضدة يكون طولها ثلاثة اضعاف قامة الانسان المتوسط، وسيصرح

مستعملها الاكثر تكلفاً انها غير عملية. إن سهولة الاستعمال والاصطناع هنا، إن لم يكونا بالتأكيد محدَّدين، فهما على الأقل محكومان بطبيعة الانسان عموماً بدرجة كافية من الدقة، وبشكل ثانوي محكومان بخصوصيات المستهلك، مع ترك هامش حرية لتخيل بريء في اختيار المادة والشكل. في حالة المدلولات الاخلاقية حيث ما هو مصطنع، هو العالم الانساني ذاته، لا يمكن ان يكون موضوع مثل هذا الحكم بسهولة تناول الطبيعة الانسانية. فسيكون هذا في الوضع الاعلى، في دور جوهر كان عليها التخلي عنه، ومنه، اختزال الى لا شيء أو لشيء قليل، التعسف الذي كثيراً ما شدَّد عليه والذي جئنا على اكتشافه في المدلولات الاخلاقية. أي «عملية» أو سهولة تناول يقصد اذن؟

نحن على يقين من شيء واحد. إنه يؤدي دوراً مركزياً لا غنى عنه في النظام المصطنع الذي تصوره لوك: لا بد من صنع البناء وفقا لبعض القواعد وتكون قاعدة البناء. ولما لم يعد بالامكان ان تزود الطبيعة الانسانية بهذه القاعدة وبمضامين حياتها كما اراد القدماء ذلك، ولا بالقانون الالهي كما اعتقد بذلك المسيحيون، لا بد ان توجد في شكل ما يكثف فكرة القاعدة ذاتها: ليس قط، لتسويغ البناء مثل مسوغ جوهري، بل الفكرة الشكل ذاته للمسوغ (أو الدافع) يبني الانسان عالمه لسبب ما، وهذا السبب لا معنى له إلا ان يكون دافعه، وان يكون مناسباً له. ان مدلول كلمة«عملي»(commodity) يشير الى تلك الدائرة التي تذهب من الانسان الى الانسان، من الذات الى الذات. قريباً مفهوم المنفعة. ولكن هذا المدلول الاخير الذي لا يزال صورياً، يشق الطريق لعودة، متحفظة ولكن لا مناص منها، للطبيعة الانسانية، حاجاتها ورغبتها، لا الرغبة بـ السلطة بعد الان، بل الرغبة بتحسين الوضع الذي درسناه في الفصل السابق.

لعل أكبر امتياز للمدلول يرجع الى اللبس الذي يبقيه بين العام والخاص(الكلي والجزئي). وبوصفه «الـ عملية(La commodité)، يتصف بـ أهمية كلية ويعد بقاعدة بالامتداد ذاته؛ وبشكل متزامن، لانه لا يكون صفة «العملية»

للطبيعة الانسانية بوصفها جوهريا، فهو قاعدة بلا أساس أو بلا مرجع، ومدعو اذن الى التغير بشكل غير محدود مع التنوع الانساني. يبدو، بالاضافة الى ذلك، ان الحركة الطبيعية لمدلول تقود الى تحريك هذا التفسير الثاني، التفسير الاجرائي الوحيد بمعنى ما اذ وحدها الظروف الخاصة يمكنها اعطاء مضمون ملموس لما هو عملي(أو سهل التناول) وعندئذ سيجري تحليل كيف ينبي عالم انساني خاص، بتخليص التناسب المتبادل للابعاد المختلفة، على سبيل المثال، تناسب دين ما مع تنظيم سياسي ما، وفقاً للسيرورة في علم الاجتماع التي شرحناها في الفصل الثاني. لا يستسلم لوك البتة لهذا الانجراف الطبيعي. والتخلي عن الجوهر لا يعني في نظره اطلاقا التخلي عن الكلي.

-VI-

ان تحليل لوك لتكوين العالم الانساني يبدو حقا، انه يجعل من المستحيل إنشاء نظرية سياسية واخلاقية ذات قيمة كلية، أي باختصار استحالة انشاء فلسفة سياسية. لئن كانت المدلولات الاخلاقية بناءات تعسفية تثيرها سهولة تناول الشيء(صفته العملية commodity)، يبدو انه سيوجد نظم سياسية بقدر ما يكون العمل(Labour) الانساني قادراً على اختراعها، تحت الضغط الوحيد للاستجابة على سهولة التناول، بأي شكل نفهم تلك السهولة، وان كل هذه النظم ستكون متكافئة في جودتها وشرعيتها لانه لا يوجد نظام طبيعي نحكم عليها وفقاً له ونرتبها هرميا. ليست الامور على هذا النحو بل ان العكس هو الشيء الحقيقي بنظر لوك.

ولان المادة التي يبني الذهن الانساني منها افكاره الاخلاقية تتكون من الافكار البسيطة التي تزوده بها الحواس الخارجية والحس الداخلي -بالاحساس والتفكر- وان هذه الافكار البسيطة تكون حكماً هي نفسها بالنسبة لكل البشر وإلا لن يكون لديهم ما يكفي من الامور المشتركة حتى يتمكنوا من القول: البشر، من الممكن بناء نظرية سياسية ذات مصداقية كلية، شريطة فقط ان تكون الافكار المعقدة محكمة البناء اي تشتمل على افكار بسيطة متناغمة فيما بينها وان تكون هي

ايضا(الافكار المعقدة) متوافقة فيما بينها. وعندما تُلبى تلك الشروط، ويشدد لوك على ذلك بالحاح، يمكن للنظرية الاخلاقية والسياسية أن تحظى بنفس الدرجة من الدقة كما يمكن أن تُبرهَن بدقة كما في الرياضيات[1] لأن الصعيد الاخلاقي والسياسي لا يجد نموذجه في الطبيعة؛ يمكن للنظرية الاخلاقية والسياسية ان تقبل البرهنة عليها بشكل دقيق وكلي حقا، وسنشرح كيف يكون ذلك.

مؤكد أننا نجهل كل شيء عن الجواهر، واذن، بمعنى ما، نجهل كل شيء عن الانسان. ولكن لئن كنا نجهل الانسان بوصفه جوهرا، فنحن نعرفه **بقدراته وعلاقاته**(powers and relations). يلاحظ لوك، علي سبيل المثال ان فكرة الاخ أو الاب، وفكرة العلاقة اوضح لدينا من فكرة الانسان ومن فكرة الجوهر[2]. واذن عندما نبني القول الاخلاقي والسياسي، علينا وحسب تقريب افكار **العلاقات**، أو **القدرات**، والنظر اذا ما كانت متوافقة فيما بينها. وتصير المسألة الاخلاقية والسياسية مسألة منطقية، وتوافق الاشارات المنطقية. ووفقاً لاقتراح قدمه هوبس من قبل، مفهوم«الظالم» على سبيل المثال، سيُرْجَع الى مفهوم اللامعقول أي ما لا معنى له، أي متناقض منطقيا. وهكذا يرى لوك، أن «المبدأ» حيث لا توجد ملكية لا يمكن وجود ظلم»، ليس قضية اشكالية، او عندئذ نتيجة جدل على تعريف العدالة ومكانة الملكية على صعيد البشر؛ انها قضية تقبل المقارنة تماما مع النظريات الرياضية الاولية والتي ندرك بداهتها بمجرد تحليل الالفاظ: الملكية حق لـ. . .، والظلم هو انكار الحق، اذن[3]. . . ان لم يكنْ التحليل المنطقي الذي يقدمه لوك هنا مقنعاً بشكل اكيد، فان الشرط الاول لسيرورته واضح: في بناء الفلسفة السياسية تكون طبيعة الجوهر، وطبيعة الانسان **مفترضة مسبقا**، ولكنها لا تُسأل.

على الرغم من وضوح لوك، وجلال اعلانه، فانه لا يكمل هو نفسه، في«**المقال عن ملكة الفهم الانسانية**»، الانتقال من القضية العامة التي طرحها مع

(1) Ibid., I, 3, §1, IV, 4 §7

(2) Ibid., II, 25, §8

(3) Ibid., IV, 3, §18

التأكيد بامكان بناء نظرية اخلاقية يمكن البرهنة عليها الى العرض الاصولي لتلك النظرية. ويكتفي ببعض المقترحات الغثة. جئت على التذكير بالمقترح الاساسي. لايوجد في أي من كتاباته مثل هذا البرهان. أم ان علينا الاعتقاد ان «مقالاته» السياسية تتضمن هذه النظرية، بشكل اكثر «تهذيباً»؟ تهمنا الاجابة بشكل كبير اذ يهمنا بقدر كبير معرفة ما اذا كان من الممكن بناء نظرية اخلاقية وسياسية دقيقة دون ان نتساءل عن طبيعة، وماهية أو جوهر الانسان، وحتى اذا رفضنا، كل تأكيد يخص الماهية الانسانية بوصفه توكيدا مدعياً ولا نفع فيه. لوك هو الاول الذي صاغ بتصميم وبشكل كامل هذا المطلب وهذا الرفض. لئن اخطأ، أو على الاقل اذا لم يكن من الممكن تصحيح اخطائه ببقاء ولائه لمبادئه، عندئذ سينكشف ان الديموقراطية الحديثة، أي نظامنا السياسي لا يمتلك اساساً مضموناً لأن شرعيته تقوم في آن معا، على نظرية اخلاقية وسياسية تطمح الى الدقة وعلى حياد لا يقل دقة أمام مسألة الماهية الانسانية. مدفوعون بهذا القلق لنعمل على اعادة تكوين النظرية السياسية في «**الرسائل**»[1](Traîtés)

-VII-

لا نعرف ما هو الانسان. وكل ما نعرف هو ان المدلولات الاخلاقية التي تسود العيش المشترك للبشر هي من اصطناعهم وبالتالي ليست من طبيعة الانسان. ونقطة انطلاق النظرية السياسية لا يمكن ان تكون إلا الفرد بدون افكار، الفرد البيولوجي، المنفصل عن أمثاله، ولا علاقة له بهم. وبالانطلاق من الذرة الحيوانية، لا نتبنى أي مدلول اخلاقي قد يتبين انه رديء البناء. فعلى الاساس الضعيف للذرة الحيوانية في بحثها عن غذائها سيشيد لوك العمارة العالية للدولة الليبرالية والديمقراطية.

الشيء الوحيد الذي تعلّمه للطبيعة، والوحيد الذي لا يمكن رفضه على كل حال، هو استدعاء الحتمية الحيوانية: حتمية البقاء. لئن اراد الفرد البشري البقاء،

(١) حاولت تقديم عرض موجز لهذه النظرية السياسية في الفصل الرابع من كتابي «**التاريخ العقلي لليبرالية**»، مرجع مذكور.

وهو بلا ريب يريد ذلك، فعليه ان يتغذى. ان جذر الحق الانساني، اذا كان عليه ان يتصف بدقة قضية رياضية، يجب البحث عنه في هذا الفعل بلا فكرة، في هذا الفعل الحيواني حصراً. يصف لوك سيرورة الحصول على الغذاء وتناوله بوصفه عملية تملك. لا يوجد في هذا يتجاوز ما تقدمه الظواهر. ولما كان لمقصود بيان اسس الحق، يُطْرَح السؤال: ما العلاقة بين فعل الملك هذا وفكرة الحق؟ أو ايضاً: تحت اي شكل النظر الى، أو بناء الحق حتى يتسنى وضعه في علاقته الضرورية مع هذا الفعل؟ يظهر ان الجواب الاكثر مباشرة، والاكثر منطقية: اذا نحن نظرنا الى الحق اولا، أو بشكل اساسي بوصفه حق الملكية. بالفعل يكون التعريف الاكثر علاقة بالموروث وفي الوقت ذاته، الاكثر وضوحا للملكية: حق الانتفاع. ويقينا يحق للفرد استعمال ما يجب عليه استعماله حكما من اجل البقاء! (ومن ناحية ثانية، فهو لا يأخذ شيئاً من أحد لأن البشر كانوا قلة مبعثرة في ذاك العصر لبداية المجتمعات). فاذا كان له هذا الحق، فهو مالك لما يأكل. ويصير السؤال الآن: ابتداء من أي لحظة يكون مالكا؟ الجواب: ابتداء من اللحظة التي سُحِب فيها ما يؤكل من العالم، من المجال المشترك، ليدخل في دائرة فاعلية خاصة لهذا الذي يحتاج للطعام. اسم هذه الفاعلية، عند لوك هو **العمل**(Labour-travail). وان شئنا الدقة: نضيف كلمة انساني(العمل الانساني) فالحيوان يمارس بالفعل الفاعلية نفسها، والأسد الذي يلاحق الغزال ليفترسه«يعمل» اكثر من الانسان المتوحش الذي ينثني ليجمع الجوز. ولكننا لا نستعمل كلمة عمل عندما يتعلق الامر بالحيوان، ولا نستعمل حتى بشكل عفوي حصاد الصيد لتعريف الفاعلية البشرية، اذا كان لوك يعتقد بامكان استعمال لفظة تخص الانسان بشكل اساسي ليدل على فاعلية يمكن ان يقوم بها الحيوان، وتكون بالأحرى من خصائصه، فلأنه يرى في استهلاك **الانسان** التعبير الاول للعلاقة الانسانية نوعاً بطبيعة ما نسميه العمل. في هذا البحث عن اساس الحق الانساني يكون الانسان على هذا النحو **افتراضاً مسبقاً** بشكل دائم. ويمكننا القول منذئذ: الانسان مالك ما يأكل؛ ويمتلكه بحق عمله؛ فالعمل اذن يكون في اصل حق الملكية.

ان المحاكمة، المعروضة بهذا الشكل غير مقنعة. ثمة حلقة ناقصة في الاستنتاج لا يمكن ربط ملكية الاشياء بالعمل عليها. لمَ سيكون شيء تم تحويله بالعمل ملك هذا الذي حوّله، بدلاً من أن يكون، على سبيل المثال، ملك هذا الذي يكون اكثر حاجة له، أو اكثر رغبة، وهو الآن حاضر للاستعمال؟ حتى يكون العامل مالك الشيء المشغول، يجب اولا ان يكون عمله في داخل الشيء، وثانيا ان يكون عمله الخاص به، وان يكون عمله حقا. سأنظر لاحقاً الى الصعوبة المتضمنة في النقطة الاولى[1].

أما النقطة الثانية، ان واقع كون العامل يستعمل «ذراعه» أو «دماغه» لا يكفي لتثبيت ذلك؛ ينبغي التأكد بأن هذه اللغة الشائعة يمكن استعمالها بدقة لأن الذراع والدماغ هما «له»؛ يجب ان يكون مالكاً لنفسه. تدخل الملكية في العالم عبر العمل لأن الفرد البشري عندما يكون مالكاً لنفسه يكون مالكاً لعمله.

هكذا وفقاً لِما يرى لوك، هل يملك الفرد البشري، بالنظر اليه بوصفه مفصولا كليا عن بني نوعه، وحده امام الطبيعة، في ذاته الاساسي الضروري والكافي للملكية، ومنها لحق الملكية بالكامل؟ هذا الحق الذي ينظم عيش البشر مع بعضهم لا يجد مصدره الاول في واقع العيش معا في شروطه ونتائجه، بل في علاقة الفرد المنفصل مع الطبيعة ومع الذات. فالملكية، والحق، والعالم البشري برمته يوجد لدى الفرد المنعزل البشري في الانسان الاول.

ينبغي ان نقبل أن هذا التكوين للنظام السياسي الشرعي انطلاقا من الفرد المنعزل يخضع لحقيقة صارمة. ومذ يكون بالنظر الى نقطة انطلاق لوك- الجوهر البشري قيمة مجهولة تمتنع معرفتها-، لا يمكن استنتاج ولا استقراء الحق من الطبيعة الانسانية كما تنتشر في الحياة الاجتماعية والسياسية، لم يعد بالامكان تأسيسه إلا على الحيوانية الفردية في علاقتها المنعزلة مع الطبيعة الخارجية ومع الذات. ولكن،

---

(1) § XVIII

مهما كانت براعة بنائه، يعرِّض لوك نفسه لاعتراض مخيف. سيقولون له اذا كانت محاكمتك صحيحة فان الحيوانات، وبصفتهم البيولوجية يبذلون جهداً للبحث عن طعامهم، سيعرفون الملكية والحق وبالتالي ايضا النظام السياسي؛ ولكنهم يجهلون كل شيء، البرهان انه لا يمكن ان تجد اساسها في العملية الحيوانية في الاكل. إن استنتاج العالم البشري من العالم الحيواني هو استنتاج الأعلى من الأدنى بشكل غير مشروع.

هذا الاعتراض، كما نعرف، هو اعتراض ممثلي الموروث، وخاصة الموروث الديني الذي يوجه بشكل عام الفكر الحديث. ويصاغ عادة في سياق نقد لنظرية«**التطور**» أو للنظرية «**المادية**». وندرك انه مناسب، اذا كان مناسباً بالقدر نفسه في سياق الفلسفة الاخلاقية والسياسية. في هذا السياق تدخلت اولاً«**الارجاعية**»، واذا كان لا بد من تسميتها بهذا الاسم المصغر. بمحاولتنا هنا توضيح نظرية لوك، نقترب من الرهان الاعظم لتاريخ الروح.

-VIII-

من المدهش ان هذا الاعتراض، «الواضح» جداً، بقي بدون أي تأثير في تطور الفكر الحديث الذي لم يحاول حتى الاجابة عليه، ويصح القول انه لم يدركه. فالحركة «الارجاعية» ازدادت اتساعا، ودخلت ميادين اكثر فأكثر تنوعاً، واخذت مكانها بقوة متزايدة وسرعان ما تأخذ سيادة كاملة في حياة ووجهات نظر الانسان الحديث. واذن ينبغي ان نقر انه وعلى الرغم من دقتها المنطقية، أو الصورية، يمر هذا الاعتراض بجانب ما يتم حدوثه وانه في الحالة الراهنة، لا يفهم معنى سوى سيرورة لوك.

لاينكر لوك كون الانسان يختلف عن الحيوان، ويصل الى حد ملاحظة ان «**القدرة على التجريد**» تضع «**تمييزاً**» كاملاً بين الانسان والحيوان[1]. جوهره فقط

(1) Essay, II, 11, §10

يبقى مجهولاً لدينا، ونعرف بدون ادنى شك انه ايضاً حيوان. يضاف الى ذلك، كيف يمكن ان نجهل انه مختلف عن الحيوان لاننا بالضبط نسعى الى تنظيم مطابق، اي بعدل لعالم البشر لا لعالم الحيوان؟ واذن في كل خطواتنا، نفترض ان الانسان هو الانسان إلا أن هذا يعني بالنسبة لنا: س=س، لا يمكننا استنتاج أي شيء من هذه الهوية التي نعترف بها، ولا يسعنا ان نبني عليها اي شيء. انها الشرط، الافتراض المسبق، لبحثنا ولكن لا يمكنها بأي شكل من الاشكال توجيه بحثنا لأن س غير معروفة وتمتنع معرفتها. وفي الواقع اذا اتضحت س بدقة أمامنا، على شكل خصائص الطبيعة الانسانية نحاول ان نتصور انطلاقا منها النظام السياسي الافضل فانها تعيقنا بتقديم فكرة غامضة ومشكوك بها للجوهر الانساني. على سبيل المثال، ان نحن حاولنا الشروع ببحثنا بأخذ مفهوم السعادة كنقطة استناد، مفهوم هو بلا ريب، موضوع البحث الانساني ومفهوم لا جدال فيه مثل الطعام والخيرات الحيوانية الاخرى، سنوقَف منذ البداية بحشد من الاسئلة تخص التعريف، الاشكال المتنوعة، واقع السعادة بالذات. وقبل الخطوة الاولى ستهاجمنا كل انواع الصعوبات، التي تكون ربما صعوبات يستحيل على الانسان معرفتها، ربما بصراع الآراء الذي يستعصي على الحل. ولنمهد الطريق، ولجعل الخطوة الاولى ممكنة، ثم الثانية، ثم الثالثة، يجب بشكل عام اجراء تحييد مباشر لآثار انعدام اليقين الذي يخص الماهية البشرية.

لن يكون بالامكان بناء هذه الفلسفة السياسية الحيادية إلا بعد انشاء خط الفصل بين ما هو غير مؤكد وما هو مؤكد في شؤون البشر بالشكل الادق الممكن. لا يهتم لوك بملكة المعرفة الانسانية إلا ليثبت حدود قدرتها، إلا ليرسم الخط الفاصل بين «الاجزاء النيِّرة والاجزاء المعتمة للاشياء»[1]. ان مشروع «**المقال**» الضخم يرمي بشكل اساسي الى هذا الهدف وهو تقريباً الهدف الوحيد. ان المفاهيم التي كانت تمنح التماسك للجوهر الانساني رازت المفاهيم الواحد تلو الآخر بشكل

(1) Ibid., I, §7

منهجي، ثم رفضها. والنتيجة الاساسية، وشبه الوحيدة هي ان الجوهر البشري مجهول وعصيٌّ على المعرفة. جوزف دوميستر(Maistre) الذي شاء لنفسه ان يكون المتابع المتطلب للموروث لن يقصر في توجيه اللوم للوك، بنبرات بالغة الازدراء على عدم التناسب بين الجهد الفلسفي المبذول والنتيجة التي انتهى اليها[1]. لم يستطع ان يفهم احتواء هذا الوعد الكبير في تلك النتيجة البالغة التفاهة والبالغة الفقر.

حالما يُرْسَم الخط بين الواضح بشكل كامل والمظلم بشكل كامل لا تردد فيه، فان عدم اليقين الذي يخص طبيعة المجهول **س** يتوقف عن جرح نظرتنا: نعرف اننا نجهل **س** واننا سنجهلها الى الأبد. امامنا يكون المكان خالياً وحرا لبناء منهجي للنظام الانساني الذي لا جدال فيه، العمارة القابلة للسكن بشكل نهائي، ونحتفظ بـ **س**، ان جاز القول وراءنا، أو «منفصلة عنا»، منغلقة على ذاتها بتكافؤها مع ذاتها. انها(**س**) بالنسبة الينا رأسمال لا يمكننا لمسه، كما لا يمكننا توجيه نظرنا اليه، اذ عندئذ لن ينتج هذه المصالح او نتيجة القسمة الهائلة التي نتلقاها منها. اية فوائد، واي نتائج قسمة؟ تقوم على ما يلي: نحن بعد الآن قادرون على تنسيق دقيق لعالم البشر بشكل صحيح، دون ان نكون ملزمين بقبول اي من التصورين عن الطبيعة الانسانية وبشكل لا ينفصل عن الطبيعة الالهية واللذين يتنافسان على ثقة البشر، يمكننا العيش وفقا للعدالة مع اعترافنا اننا لا نعرف من نحن، كما نجهل ذلك بالفعل.

نرى أن ليس من الصواب وصف لوك، والمحدثين الذين تبعوه بالريبية، وأن «ريبيتهم» تكون مختلفة تماماً عن الريبية القديمة. ان عدم اليقين الذي كان فيه بيرون(Pyrrohn) بخصوص كل شيء يردعه وحسب عن التقدم بخطوة أو، إذا سار على الرغم من كل شيء، يعمل على تحاشي الهوة[2]. ان «الريبية» الحديثة لا

---

(١) ارجع بشكل خاص الى «الحديث السادس» لامسيات سان بترسبورغ.

(2) Diogène Laërce, Vie des Philosophes Illustres, "Pyrrohn", Montaigne, Essais, I, 14, II, 12.

تدعونا الى مثل هذا الامتناع، الى مثل هذا التعليق للحكم، على العكس تماما، تجعل ليس وحسب ممكناً بل ضرورة قصوى، لبناء مجتمع عادل يقوم على نظرية اخلاقية يمكن اثباتها، على استنتاج عقلاني للحقوق.

ان كتاب «**المقال**» عن ملكة الفهم الانساني يعرض ان المفاهيم الاخلاقية هي ابتكارات تعسفية للانسان، وانها لا تجد اساسها، أو ضمانتها، في طبيعته، وكتاب«**الرسالة**» الثانية(Le Second Traîté) تعرض ان الحق، واولا حق التملك، هو ابتكار يصنعه الفرد البشري المنفصل عن امثاله بشكل صارم والملتزم في مواجهة منعزلة مع الطبيعة الخارجية؛ وان هذا الفرد هو المصدر الوحيد للحق. ولا يوجد أي قانون اعلى، واية فكرة عن الطبيعة أو الجوهر يحدد، أي يعيق هذا الابتكار الفردي لمفهوم الحق. ومن جهة ثانية، يتأسس هذا الحق الفردي اصلا على حاجات الطبيعة«**الحيوانية**»، على الجوع الذي يدفع الى العمل، واذن على الضرورة، فهو لايتعرض لاي اعتراض«**بشري**» لاي اعتراض عاقل، انه حق لا جدال فيه، فهذا الحق يوضع، أو بالاحرى يُنْتَج، في حالة انفراد، من قبل الفرد بمطلق السيادة، وبشكل تعسفي، وان وضعه هو في الوقت ذاته امر حتمي: والنظرية التي تعرضه تكون اذن مشابهة بلا تجاوز لبرهان رياضي. في مثل هذا البرهان، ليس من الضروري اعطاء القيمة العددية للمجهول؛ وايضاً من الضروري الامتناع عن ذلك، فسيكون في هذا ايقاف أو اعاقة حركة البرهان مباشرة ولن يكون بمقدورنا بلوغ نتائجه البناءة والمفيدة. ان المجهول (س) البشري يرافق بصمت استنتاج الحقوق، أو بالاحرى توليد الحقوق هذا المجهول الذي هو الانسان، والذي لاننكر«تفوقه» يعتبر أو يوضع، في موقعه الحيواني. بعيدون عن«ارجاع الاعلى الى الادنى»، نعترف ان كل ما يعود للانسان، وبالتالي اذن للحيوان فيه، لا يمكن إلا أن يكون انسانيا. كانت امرأة ذات دعابة تتكلم عن«تلك الملذات التي يدعونها برعونة ملذات جسدية». ربما بالفعل يتصف الارث بالرعونة عندما يتجاهل ان الاستهلاك«الحيواني» لدى الانسان هو من قبل عمل انساني. نتذكر انه في«**التأمل**

الثاني»، يؤكد ديكارت ان ادراكنا الحسي لا يحدث بشكل اساسي بالحواس، بل بالروح[1] والشك يصبح ملحاحا بأن المظاهر تكون خادعة واكثر من ذلك لعلها تقدم ما هو عكس الواقع: لوك والمحدثون، ابعد من ان يرجعوا الاعلى الى الادنى، فانهم خلافا لذلك يغلفون الادنى بالاعلى ويجوز القول يذيبونه فيه.

وابتداء من الوظائف الحيوانية، بها وفيها، يتأكد الانسان. ويؤكد المحدثون هذا التأكيد. فالحيوانية تكون اجمالا نقطة ارخميدس، في داخل العالم، في داخل الانسان وعليها يمكن للمجهول الانساني ان يتخذ نقطة استناد ليستمد نظاما واضحاً من ظلمته الحميمة، وليؤكد وجوده بالرغم من عدم تحديده، أو بالاحرى من خلال عدم التحديد: ليؤكد «حريته». ان الفكر الكلاسيكي، الذي يعمل الارث من اجل الحفاظ عليه، يريد العالم الانساني، أي أولا المدنية، أن يؤسس، أو ما هو افضل منذلك، ان يوجه لما يميز الانسان، وان يميز الانسان، وبالتالي، أولاً اختلافه عن الحيوان يوظف على الدوام فيها ويكون في المشهد. ان الفكر الحديث بيأسه من ان البشر يتفقون على ما يميز الانسان، على الجوهر، أو على الغايات الانسانية، يريد بشكل ما ان يضع في الاحتياط ما يميز الانسان، ويحافظ عليه في عدم تعينه الفعال وباتخاذه بادئ ذي بدء نقطة استناده على ما هو غير انساني بل حيواني واذن متعين وضروري، من اجل أن نبني عالما انسانيا يكون نظامه مستقلا عن الآراء الانسانية، وحيث يمكن للانسان تأكيد نفسه دون ان يعرف نفسه، وحيث يستطيع ان يكون حراً.

-IX-

إلا انه من الصعب متابعة مثل هذه المسيرة الى النهاية، بكل الدقة، ووضع مسألة«الجوهر» الانساني بين هلالين بشكل كامل. تولد تلك المسيرة ذاتها التي ترمي الى تأسيس الحق بشكل مستقل عن كل طرح لقضية الجوهر، لامحالة مثل هذه

(١) «(. . .) اذا اردنا ان نتكلم بشكل مناسب فنحن لا نتصور الاجسام إلا بملكة الفهم الموجودة لدينا، وليس البتة بـ التخيل أو بـ الحواس(. . .)»

القضايا وتوحي بـ«انتربولوجيا». وهكذا فان العمل الذي يظهر انه لا يعني في بادئ الامر إلا تحويل الطبيعة المادية من قبل الطبيعة الانسانية، واذن لا يكون اكثر من مجرد تعبير، من بين تعبيرات اخرى كثيرة اكثر سموا لهذه الطبيعة يميل الى ان يصير عند لوك وفي الفلسفة، ولدى الانسان الحديث بشكل عام، ما سيُغْتَفَر تسميته بالخاصة«الماهوية» للانسان لقد اشرت من قبل الى ان العمل هو الاسم الأكثر تمييزاً للانسان.

حتى وان امتنعنا بدقة عن طرح مثل هذه القضايا«الماهوية»، لا يسعنا ان نتخلى تماما عن عَرْض للدوافع البشرية. كيف يمنح العمل مكانا مركزياً، دون قول اي شيء عن الدوافع التي تدفع الانسان الى العمل؟ هل يكفي ملاحظة ان ليس بامكانه إلا ان يعمل؟ كيف يُعْتَبر الانسان كخالق للمفاهيم الاخلاقية، ويترك في الغموض الدوافع التي تدفعه في عملية الخلق هذه؟ لقد رأينا ان«سهولة التناول»(commodity) لا يؤدي هنا دورا حاسماً إلا لقاء صورية متطرفة وغموض يبعث الاضطراب[1] وان سهولة التناول هذه هي قاعدة بناء الافكار الاخلاقية اكثر مما هي غاية الانسان. لا يسع لوك الافلات على الاقل من ضرورة رسم الخطوط الاساسية لوصف العمل(action) من تحليل الدوافع البشرية: ان كتاب«**المقال**» يقدم هذا الرسم الاولي، يقر بـالصفة الجزئية أو الناقصة. لا بد لنا من تفحصه.

ان ما يعين، وما يدفع الى الفعل البشري، انما هو الـ uneasiness الكلمة التي تشير في آن معا الى القلق والارتباك، لنقل: عسر-الوجود(Le mal-être) فليس الخير الذي يراه أو يتصوره هو الذي يحرك الرغبة البشرية، ان ما يحركها هوعسر الوجود الذي يخشاه. ان الصيغة الاساسية لـ«انتربولوجيا» لوك هي التالية: desire is always moved by evil to fly-it ان الشر هو الذي على الدوام يدفع الرغبة، لتفلت منه[2]. اي ان السؤال الاول الذي كان يطرحه الارث الفلسفي

(1) § V

(2) Essay, II,21, p. 283.

أو الديني -والذي ينقسم وفقا لتنوع الاجابات التي تقدمها المدارس في تنوعها، والمذاهب أو الاديان-، وان هذا السؤال، ما هو الخير الاسمى للانسان-Le sum-mum bon un؟ هو في نظر لوك سؤال عقيم كليا ويشرحه على النحو التالي: وكأنما نسأل ما إذا كان الانسان يفضل الخوخ أو التفاح[1]. ويجب علينا هنا ان نتجاوز غضبنا امام مقارنة على هذا لقدر من الفظاظة، ترجع تساؤل الانسان عن الخير الى اختيار تعسفي واضافة الى ذلك بلا قيمة انسانية، بين التفاح الخوخ. لا بد لنا من تجاوز الاهانة أو بالاحرى الاعتراف بأننا نستحقها، واذن يُرحَّب بها. ان مسألة الخير لا يمكن فصلها عن مسألة الماهية الانسانية ومثلها مسألة لا جدوى منها. الخير هو ما يميز الانسان، وما يكون الانسان قادرا نوعيا على عمله، وما يزيد في كماله، ويبلغ به الذروة الافضل لطبيعته: انه يصدر(الخير) عن الوهم نفسه، عن الغموض نفسه لطبيعته. لن يكون بوسعي في الواقع ان اكون مدفوعا بالخير لانني اجهل في الواقع ما أنا. ان التساؤل عن الخير والتساؤل عن الجوهر هما تعبيران عن نفس الغرور العقيم، من الطبيعة، لا يوجد تفضيل طبيعي إلا ذاك الذي يصدر عن الطبيعة الحيوانية ويخص الطبيعة المادية: يمكن بالطبع تفضيل التفاح على الخوخ، أو بالعكس.

يضاف الى ذلك، انه انطلاقا من اللحظة حيث يعتبر اختيار ما، بوصفه بطبيعته اختيارا تعسفيا، يمكنه بلا فضيحة، أيا كان موضوعه، ان يقبل بمثل هذه المقارنة المذلّة. عندما في زمن لاحق ستقوم الفلسفة وعلم الاجتماع الحديثان، الوريثان الجاحدان لأعمال«المقال» ونتائجه، بطرح فكرة كون الانسان«خالق قيمه» يختار بينها بحرية وبشكل تعسفي، ستنسيان تفاحات لوك وخوخه، وستتكلمان بصلف، مع ماكس فيبر، عن«حرب الآلهة» هكذا تُوارى الاصول الوضيعة ولكنها أصول نزيهة.

(1) Ibid., §55

-X-

لقـد اكـد هوبس من قـبل عـدم وجـود **خير أسمى** summum bonum وان لامعنى للخير والشر إلا بالنسبة للشخص المعني[1]، ولكن لوك يذهب الى ابعد من ذلك . الفرق بين الانسان كما يراه لوك والانسان الذي يراه هوبس، يجد التعبير الافضل في هذه الجملة من لوك : the greatest present uneasiness is the spur to action ان الوجود القلق الحاضر هو مهماز العمل[2]. لئن لم يبق للانسان كما يراه هوبس غاية منقوشة في طبيعته، فانه لا يزال يملك مستقبلا : انه يتجاوز الحاضر برغبته بالسلطة والتي هي قلق ورغبة المستقبل، الرغبة بالتحكم بالمستقبل، «يجعل مضمونا درب رغبته المقبلة». عند لوك القلق هو قلق الحاضر، يولد من الحاضر ويهتم به . اعتقد انه لا يوجد وصف، وتحليل للفعل البشري يكون الانسان فيه سجين الحاضر بالقدر الاكبر كما هو وصف لوك؛ ان الصفة الميكانيكية للعمل الانساني، ويمكن القول منذ ذلك الحين : للسلوك الانساني هي كاملة في وصف لوك . ان ما هو لدى هوبس مسير مندفع من رغبة ودائما نحو المزيد من السلطة(أو القدرة) يصير عند لوك تتابع مستمر للقلق، (لعدم الاحساس الثابت بالارتياح) - constant succession of uneasiness - تتابع لا ينقطع من القلق وعدم الطمأنينة . ليس بوسع الانسان ان يرغب بأكثر من شيء واحد في المرة الواحدة واذن يرغب دائماً اولا بالتخلص مما يسبب له الضيق، او الاضطراب، أو ما يجعله يتألم **الآن** . ولما كانت المضايقات، والاضطرابات والآلام لا تتوقف عن الانبثاق في هذا العالم، فلن يكون لديه الوقت ابدا ليرغب بالخير لذات الخير بأي معنى نعطيه لهذا التعبير . ولكن ايضا يتم القضاء على القلق الراهن، يشعر الانسان بالرضا . وهذا الرضا قصير الامد، ولا يدوم إلا زمن الانتقال من قلق الى آخر، الانتقال الذي لايتوقف . ان الانسان عند لوك يضطرب بسهولة بقدر ما يرضى بسهولة .

---

(1) Leviathan, chap. 6, 11

(2) Essay, II, 21, p.285

يتصف الانسان عند هوبس بالكثافة المظلمة للشهوانية المسيحية يطعمها شعاع من عظمة العصور القديمة. فهو بارتكابه المستمر للخطيئة بشجاعة لانه لا يستطيع تجنب ارتكابها، يكون على الدوام اسمى من ظروفه. فلا هو بالمسيحي، ولابالاغريقي انه هذا الرجل الثالث الممتلئ قوة والذي يئس من الخير ولكنه لم ييأس من نفسه: خادم الملك أو جمهوري سيبني الدولة الحديثة، التي مثله تخلت عن البحث عن الخير. ان الانسان كما يراه لوك ليس لديه رغبة سامية ولا يتصف بالنبل. فلا هو بالمسيحي، ولا هو بالاغريقي، سيكون الانسان الذي يعمل ويستهلك، شديد المراس لا يتعب ولا يتطلع يمنح حركته، أو اضطرابه للمجتمع الحديث.

قد يعترضون بالقول ان هذه الفكرة عن العجز البشري عن ا رادة الخير لذاته، ليست اكتشافا، أو ابتكارا أصيلا جاء به لوك، وهي ليست إلا استعادة لموروث اخلاقي من العصور القديمة، ضمته المسيحية ووسعته video meliora proboque deterio ra sequor[1]، وفي هذه النقطة على الاقل يكون لوك مسيحيا ووثنيا في آن معا. ويتكفل بنفسه ليكشف لنا عن الخدعة. لئن تستعد بالفعل بشكل صريح تلك الصيغة من ذاك الذي يدعوه الشاكي التعيس unhappy complainer فانه يوسع معناها في ضوء نظريته الاخلاقية الخاصة. لا يسع الانسان ان يرغب إلا بشيء واحد، في المرة الواحدة. فهو اذن على الدوام يهرب اولا من الشر الذي يصيبه الآن. وعسر الوجود الراهن هو على الدوام اقوى من الخير المقبل، وبالتالي الضيق التي تسببه الحاجات والاهواء الوضيعة اقوى من احترام القانون الاخلاقي أو جاذبية الغايات النبيلة. ويهتم لوك ببيان ان تفسيره لهذه الخاصة الملاحظة منذ عهود سحيقة عن السلوك البشري هو النفسير الوحيد المتماسك[2] اي بالوضوح الممكن،

(١) الجملة من اوفيد: «أرى الخير واوافق عليه، وأسلك الشر» من كتاب Métamorphoses الجزء السابع، ٢٠-٢١) ارجع الى القديس بولس Romains، ١٤-٢٥.

(٢) يكتب لوك: ربما التفسير الوحيد ويحتمل عدم وجود تفسير آخر (Galates, IV, V) ومجرد النظر اليه عندما يوجد مرشحان جليلان، يعني تأكيده. وبعد بضع صفحات، يضيف ان فكرة ارادة تريد ولا تريد في آن معا هي «تناقض بالغ الوضوح بحيث لا يمكن قبوله» (p. 265) وتلك هي بالضبط عقيدة القديس بولس.

أي أن التفسير الاغريقي، بجهل الخير، كما التفسير المسيحي، بالخطيئة الاصلية، كلاهما مخطئان.

وهكذا، برفضه للفكرة الاغريقية كما للفكرة المسيحية التي تنص على ان الانسان هو بحث عن خير غير مؤكد وصعب المنال، ولكنه وحده قادر على ارضاء الانسان بجعله سعيداً، يرى لوك ان حياة البشر هروب من الشر الذي يصير محسوسا بالشعور بعسر الوجود، بالقلق أو عدم الارتياح الحاضرين. في الموروثين، يبحث الانسان دائما عن الخير عبر الف عقبة ووهم؛ يرى لوك ان الانسان يهرب دائماً من الشر، على الرغم الف رغبة بالخير.

-XI-

بقدر ما ابتعد لوك بحركة الفكر هذه عن المسيحية، فانه بعملية قلب مفاجئة في حدتها، يضع نفسه في وضع لتقبل الاوامر والنصائح المسيحية في مذهبه الاخلاقي: يمكن ان يرغب الانسان بخير ما مذ يمكن لغياب هذا الخير ان يجعله تعيسا. عندئذ سيهرب من غياب هذا الخير بوصفه شرا وبشكل خاص سيهرب من الله. وعندما يهرب من غياب الخير، كل شيء يتم كما لو كان يبحث عن الخير. بهذه الحيلة، يحمي لوك بعملية استعراضية اساس العقيدة المسيحية: الله هو الخير الاسمى، وهو المرغوب بشكل اسمى. واصلا، هذا الاله نفسه الذي يحرك الرغبة بغيابه، لا يعمل من خلال الخير، من خلال العهد بل من خلال الشر ومن خلال التهديد. وبدلا من تشجيعنا على ا لانطلاق من البحث العاشق عن **الغائب** (بالحرف الكبير)، يفضل لوك استعادة حجة رهان باسكال تقريبا بحرفيتها والتي بها يسعى باسكال الوصول الى النفس المنغلقة: «ان هذا الذي لا يريد ان يكون مخلوقا عقلانيا بدرجة مقبولة ليتأمل بشكل جدي عن سعادة لا متناهية او عن تعاسة، يحكم على نفسه بالضرورة بأن لا يستعمل ذهنه كما ينبغي ان يستعمله. ان الثواب والعقاب في حياة اخرى، والذي انشأه الكامل القدرة(الله) ليسود قانونه ذات وزن كاف لتعيين الاختيار، مهما كانت السعادة أو التعاسة اللتين يمكن ان تقدمهما الحياة

الدنيا، ما لا يمكن لأي انسان ان يضعه موضع الشك، مجرد امكان شروط حياة ابدية»[1].

هذه الاستعادة في اللحظة الأخيرة تعرض يقينا للخطر تماسك، وحتى ببساطة قيمة نظرية لوك. لئن كان الخوف من غياب خير في المستقبل يمكن ان يؤدي الى العمل لدى الانسان بقدر كاف ما يؤدي اليه القلق الحاضر فان تحليله للدافع البشري يفقد من دقته. ان من يهرب من الغياب لا يلبث ربما أن يرغب بـالحضور. في الحقيقة، لا تملك الحركة الثانية للفكر قيمة الحركة الاولى اطلاقا. يشيِّد لوك كيفما اتفق واجهة المسكن القديم بعد ان دمَّر اسسه. لا يتعلق الامر وحسب ههنا باهتمام الحكيم لوك بمراعاة الآراء الرسمية، ليس بوسعه إلا أن يلاحظ، أنه اذا ما التزم بدقة وبشكل يستبعد ما سواه، التعبير الاصلي لنظريته الاخلاقية، فان الانسان الذي يصوره لنا، مهما كان من الضعة والصغار سيكون كذلك من جراء صغاره بالذات. فسيختار على الدوام بداية العمل الذي يخلصه من القلق الحاضر: فاذا ما صُدّ، سيلوذ بالسكر: واذا كان فقيراً سيلجأ الى السرقة. ولا يمكن حتى الاعتماد على الخوف من الحاكم حتى وان كان اللوقاتان الرهيب، يؤدي واجبه، لأن الخوف هو خوف من المستقبل، وفي هذا التفسير الآلي، لا يحيا الانسان إلا في الحاضر، واصلا هل يمكن بلياقة شنق السكير أو الشهواني؟ اذا كان للمجتمع ان يحافظ على الحد الادنى من النظام، يجب ان يكون المواطن قادراً على بعد النظر الى حد ما، وان لا يكون خاضعاً وحسب للمطالب المباشرة. فاذن يضع لوك في حسابه اهتمام هوبس بالمستقبل، ولكن ليس بعد الآن من جانب العمل، بل وحسب من جانب الامتناع أو القمع. وعليه فان الها شرطيا يوزع الثواب والعقاب في الحياة الاخرى، سيدعم بشكل موفق سلطة حكومة محدودة.

---

(1) Essay II, 21, p. 281. Pascal, Pensées, éd. Brunschwig195, 233

-XII-

ان التحليل الاساسي للعمل الانساني، الذي كان يظهر على أنه سيتناقض حتما مع الضرورة التي يجد لوك نفسه فيها في«وضع» الطبيعة البشرية«بين معترضتين»، وتعليق كل تفحص لها والاكتفاء بـ افتراضها، هذا التحليل، في الواقع، لا يلوث نقاء الاستنتاج الرياضي للحقوق، ولا يتعارض معه. وبالفعل، لئن كان الانسان يحركه على الدوام **القلق** (الحاجة) الاكثر الحاحا، لأن الاكثر الحاحاً فيه هو حاجات الحيوان، فسيكون المبدأ الاول لعمله **قلق**(uneasiness عسر الحياة) الحيوان فيه، القلق الذي سيسعى الى تهدئته **بالعمل**(Labour). ان«سيكولوجية» لوك، وتحليله للعمل البشري، لا يخرجنا من المشهد الاصلي حيث يكتشف الفرد الانساني، انه بتملكه لاشياءالطبيعة بعمله، يحمل في ذاته مصدر حق الملكية. وأمام هذاالمشهد الاصلي لا يبدو ان الله الشرطي يكون حاضراً. وعلى كل حال ليس فاعلا. يقترح لوك بالاحرى ان الانسان، باكتشافه ان في **العمل** يوجد **الهم** الذي يخلص من **هموم**[1] الحيوان فيه، الانسان، على الاقل الانسان العاقل حقا، سيستنتج ان بمقدوره ان يتخلص بشكل اكمل من قلقه المتولد على الدوام، وان يلبي دوما وبشكل أتم حاجاته التي تبقى غير محددة، اذا وافق على ان ينظم حياته تنظيما تتطابق نتائجه بشكل كبير مع ما تريده الاخلاق والدين. ان التنظيم العقلاني للعمل ينتهي الى الاثار نفسها، ولكن بشكل اكثر ضمانة واكثر انتظاما من الشرطة الالهية. ولكن على الدوام العاجزين عن الانصياع لانضباط التحويل العقلاني للطبيعة.

-XIII-

عند النقطة التي بلغناها، ينبغي ان نسعى الى ادراك، وحدة القضايا الثلاث الاساسية عند لوك، ان وجدت، بنظرة واحدة: الانسان هو الذي يصنع مفاهيمه الاخلاقية، الانسان هو الذي يتمتع بحقوق، الانسان هو الذي يعمل. ان القضايا

الثلاث كلها موجهة لمهمة مدهشة، ولكنها ستنفصل، بل غالبا ما ستتعارض في التاريخ اللاحق. الاولى ستولّد فكرة«الثقافة» و«القيم»، الثانية فكرة«حقوق الانسان والمواطن»، والثالثة ستولّد فكرة«العامل» أو «الانسان الاقتصادي»(homo œconomicus) وستشكّل«الثقافة» و«القيم» عنصراً اساسياً للاعداد الذهني للمفكرين الذين يوجدون على اليمين، أو أقصى اليمين على المحور السياسي؛ لقد نظرنا الى ماكس ڤيبر من قبل، يجب بشكل خاص ذكر اسم نيتشه. تشكل«حقوق الانسان والمواطن» النواة العقلانية للحركة الديمقراطية، كما فرضت نفسها عبر الثورتين الامريكية والفرنسية. اما فيما يخص«العامل»، فيجب ربطه بشكل دقيق مع الاشتراكية، وبشكل خاص مع الاشتراكية التي اسسها ماركس، حتى وان عبّرت مدارس واتجاهات اخرى، عن موافقتها[٥٠]، وبعضها لا يمت للاشتراكية. نلاحظ ان هذه المفاهيم، عبّئت لزمن طويل في معسكرات سياسية وايديولوجية متصارعة، تنكشف اليوم على انها عناصر متناسبة جداً في المناخ الاخلاقي للديمقراطيات التي تعلن انتماءها في آن معاً«للثقافة»، و«للقيم»، و«للحقوق» و«للعمل» و«للاقتصاد». قد تفتقر ديمقراطياتنا للتمييز، ولكن، كما رأينا لتونا، مجموعات المفاهيم الثلاث هذه تصدر عن اصل مشترك: تبدأ بالتفتح معا في فلسفة لوك التي هي بالتأكيد لا يعوزها التمييز. انها اساليب ثلاثة لقول ان مسألة الماهية الانسانية لا حلّ لها، أو لا معنى لها، أو ان الانسان لاغايات له. هذه الاساليب الثلاثة يظهر انها تقع على المستوى نفسه من الجذرية والعمق. انها قضايا نهائية كلها بحيث لا يبدو من الممكن ترتيبها هرميا، أو استخلاص قضية من الأخرى. ولكن احداها يمتلك مع ذلك هذا الامتياز: لا تظهر وحسب قابلة لان تكون موضوع تفكير، بل قابلة للعيش، وليس وحسب يمكن صوغها من قبل المنظّر، ولكن بامكان الانسان الحي ان يفكر فيها وبها يعي ذاته، ما هي تلك القضية؟

(٥٠) الانسان الاقتصادي homo œconomicus هو الجبلة الخارجية العزيزة على كل الاتجاهات، يزود، وفق للحالة، بحليف او بضحية مسايرة.

اما العمل، فهو علاقة بين الانسان والطبيعة الخارجية، وتحويل لها. وبوصفه عملا فانه لا ينطوي على نوع محدد من العلاقة بين البشر. والعمل بوصفه عملا لايتضمن لاذاك النظام السياسي ولا تلك المؤسسة الاقتصادية. حتى لو اعتبر كمصدر ومقياس للقيمة، فهو لا يسمح بقياسها فعلا. وفي الواقع، اذا مضينا مباشرة الى الحقيقة الفعلية للاشياء، نلاحظ ان النظام الذي زعم، بثقة كبيرة، انه يتأسس على العمل وعلى القيمة -العمل-الشيوعية- تبين انه عاجز عن انشاء أي نوع من المؤسسات، كما هو عاجز عن انشاء علاقة مستقرة بين البشر؛ ويمكن ان نخشى انه هناك حيث ساد للزمن الاطول وبشكل كامل، جعل البشر عاجزين نهائيا عن عقد مثل هذه العلاقات. ان العمل، بوصفه خاصة بشرية، لا يؤدي الى التنظيم الانساني المقابل له.

ان «الثقافة»، أو «القيم»، لا تنجده كثيرا في هذا الدور. ان الفكرة القائلة بأن البشر يصنعون مفاهيمهم الاخلاقية، لا تسمح البتة بمفردها، بتنظيم العالم الانساني. يمكنها يقينا ان تؤدي خدمة في نقد تنظيم سياسي، أو موقف أخلاقي، بهدم جذري لادعائه انه وحده دون غيره مطابق للطبيعة أو لمهمة الانسان، ولكنها، بتأكيدها تعسفية كل النظم، لن يكون بوسعها اضفاء الشرعية على أي منها، كما لايسعها توليد نظام خاص. ولا يمكن الابقاء على هذه الفكرة وصوغها بدون تناقض إلا من قبل مشاهد خالص.

لن يكون بوسع العمل ولا بوسع الثقافة تكوين الهوية، الكلام العفوي الجواني واليومي للانسان كما يصوره لوك، الانسان الحديث الذي يجب ان يكون قادراً على الاقل ان يقول لنفسه: انا هذا المجهول اللا محدد المكافىء لنفسه. لئن كان الانسان يجهل كليا طبيعته أو أن لا طبيعة له، ولئن كان يتحول بلا تحديد بتحويل الطبيعة الخارجية بلا حدود، ولئن كان على الدوام يخلق نفسه«بخلق قيمة»، عليه على الاقل، لكي يفكر في ذاته، واذن ليكون، ان يقدر على التطابق مع هذا اللاتحديد، يمسك به ويعكسه.

وهكذا بتعريف نفسه بوصفه ذاك الذي يمتلك حقوقا يمكن للانسان اخيرا ان يضم تحصيل الحاصل الذي يريد ان يؤكد به ذاته: س=س. بوصفه «عاملا»، أو بوصفه«وجوداً ثقافيا»، فان عدم تحديده يفلت منه، بوصفه عاملا لان هذا المجهول الذي يكونه يمتص نفسه ويضيع في الطبيعة اللا انسانية، أو في الاشياء المنتَجة انطلاقا منها؛ وبوصفه وجودا ثقافيا لان قدرته على تعيين نفسه بشكل تعسفي تنتهي وتضيع في كل من تحديداته الواقعية، من افكاره الاخلاقية التي حالما يتم«وضعها» وتكون فعلية تلغي القدرة على تحديد ذاته بعد ان جعله واقعا. هذه القدرة لا يمكن تناولها إلا في الماضي، بعدما ينتج آثاره ويتوقف عن الفاعلية، بعدما يتوقف عن الوجود. ولكن إخبار الانسان، أو لكي يقول الانسان انه وجود يمتلك حقوقا، يعني القول لكل منهم، ومن اجل ان يقول كل لنفسه، بأنه هو حقا ما هو عليه: يشهد على ذلك البشر الاخرون الذين يترتب عليهم تركه، ان يكون ما هو عليه بـ«احترام» حقوقه، أو حتى ان يُظْهِروا كل ما هو عليه ويمنحوه كل ما يحق له ان«يتطلبه». وكل ما يكون قادرا على انتاجه وما يستطيع ان يصير في كل استحالات عدم تحديده، بفاعليته وبـ«ابداعه»، فهو ليس بحاجة ان يعرف ذلك بدقة ولا يريده بشكل محدد، فلقد ملكه، **انه موجود**، طالما انه **يتمتع بحق الملكية أو بحق الوجود**.

-XIV-

ان القضية المكررة اكدت الى حد كبير بحيث يمكن التساؤل ما اذا كان تطابق الذات مع الذات ما زال لديه ما يكفي من الهواء والمكان حتى يتنفس.

ان الانسان الذي يسعى الى بلوغ غاياته التي تكون طبيعته أو يعتقد انها تكونها، يحقق تعريفه، يدرك هويته في هذا المسعى ذاته. انها المسافة بين وجوده التجريبي، الواقعي والغاية التي يسعى الى بلوغها -العدالة، الحكمة، الحقيقة-، مسافة يعترف بها من اجل الغائها، ومع ذلك يُبْقي عليها دائما بشكل لا يُقْهَر نتيجة لصفة«الخاطىء»، أو مجرد صفة«التوسط» لدى الانسان الذي يشق لها الفسحة

حيث يمكنه تفكر ذاته ويتعرف على نفسه بوصفه انسانا. ولكن بالنسبة الى هذا الذي لا توجد له غايات بل حقوق، كيف ستنفرج تلك المسافة الضرورية، تلك الفسحة الجوانية التي، بفضلها، يمكن للانسان ان يتفكر ذاته ويقولها؟ بالنسبة اليه لم يعد يوجد توتر تفاضلي بين الوجود المحسوس(الواقعي) والوجود المنجَز، بين القوة والفعل، وبين المنجَز والمرغوب: وسواء ضُمِنَت الحقوق أم انتُهكت، فانه الوجود المحسوس ذاته الذي يكون المسؤول عنها والممسك بزمامها. ان من يبحث عن العدالة، والحكمة، او الحقيقة يعرف انه لا يملكها؛ ان من يعلن حقوقه ويطالب باحترامها يعرف انه يملكها ولا يمكن لسلوكه أو لسلوك الاخر ان يغير في هذا الامتلاك شيئا. وسواء كانت هذه الحقوق محفوظة أو منتهكة، أو كان هذا الانسان بطلا أم وضيعاً، فانها تبقى حقوقا.

نتردد في التوقف طويلا عند هذا النظرة. ونشعر اننا نقترب من الضفاف العائمة الصامتة حيث لم تقدر الظاهرة(بالحرف الكبير=Phénomène) تتكلم من اجل ذاتها وحيث لم يعد الوصف كافياً. ونخشى ان نكون نحن انفسنا نفتقر الى الكلمات، أو أن علينا استعمال كلمات فضفاضة، لنشير كما من خلال الضباب، الى الوقائع الكبرى، أو القرارات الكبرى التي يعبر عنها ويواريها الاتفاق السائد في عصرنا. ولكن كيف لا نعترف ان التحديد(التعريف) الجديد للانسان بصفته الوجود الذي يتمتع بحقوق يُلْزَم بطرد الانماط الموروثة للوجود، والقطبية الجليلة للقوة والفعل، من اجل وضع اونطولوجيا جديدة؟ أو ربما يجب ان نقول ان التعريف الجديد، حتى يكون حقا قابلا للتفكير فيه، يتطلب منا التخلي عن كل تفكير اونطولوجي، كل تفكير يربط الانسان بالوجود، وفكر الانسان بفكر الوجود؟

لا افترض هنا مسبقا حقيقة اي اونطولوجيا خاصة، وحتى التمييز بين الفعل والقوة لا يحيل الى اونطولوجيا ارسطو، في نوعيتها. انها تشير، كما في الاستعمال الشعبي، الى واقع انه يمكن ان يجد الانسان نفسه في حالات مختلفة،

أو في استعدادات وجوده. تلك الحالات المختلفة، لا نرتبها هرميا بالضرورة، لانماثلها بالضرورة، بـ«درجات وجود». نلاحظ على الاقل انها مرتبطة الواحدة بالاخرى بواقع ان كل حالة تكون هدف الحالة الاخرى وانجازها. ذلك هو نسيج الحياة البشرية في تعبيراتها الاسمى كما في تعبيراتها الاكثر تواضعا: بداية نكون بالقوة، ثم نكون بالفعل، الحائزين على الحقيقة أو على كأس كرة القدم، حتى وان كانت حيازة تلك(الحقيقة) اصعب من حيازة هذه(كأس المباراة في كرة القدم) خلافا للرأي المنتشر في يومنا هذا. ان المسألة التي انظر اليها هنا لا صلة لها باونطولوجيا ارسطو ونجدها بوضوح رائع في الفلسفة الاخلاقية لكانط: يكون الانسان اخلاقيا بقدر ما ينصاع للقانون الاخلاقي بمزيد من الاحترام له، باستبعاد كل اعتبار آخر. هنا ايضا، يرمي توتر ما، وفرق في استعداد أو حالة، يرمي الانسان نحو كماله الممتنع عليه مثل المنحنى نحو خط التماس. حتى اننا نجد«نظاما» مماثلا، اذا تركنا الفلسفة الانسانية، تنظر الى اثار العناية في علم اللاهوت: انها تغير، انها تصل بالطبيعة الى الكمال، بحيث تجعلها قادرة على بلوغ غايتها التي هي الله ذاته.

واذن ههنا يوجد الجديد الذي نسعى الى قياسه، بأن حقوق الانسان سواء كانت محترمة أو منتهكة، فان هذا لا يغير البتة الشرط، لا يغير حال الانسان بوصفه يمتلك هذه الحقوق: فالعاطل عن العمل ليس اقل حقا بالعمل، والفرد الذي يعاني من الطغيان ليس اقل حقا بالحرية، من هذا الذي حصل على عمل أو المواطن في نظام ديمقراطي. خلافا للغايات الطبيعية، بل ايضا خلافا للقانون، بل ايضا خلافا للعناية الالهية، فان الحق بهذا المعنى الجديد لا يغير وفقا لانتهاكه أو ضمانته، شرط أو حال، أو استعداد الانسان بوصفه الانسان الذي يتمتع بحقوق. يبدو حقا اننا ابتعدنا عن كل اونطولوجيا ممكنة، سواء ارتبطت بقطبية الجوهر وغائيته، أو ارتبطت بالوجود، بوجوب-الوجود أو بالطبيعة البشرية والطبيعة الالهية.

ولكن يقينا، نخطئ الطريق. كيف نقول عن قضية على هذا القدر من الشمول -الانسان هو الوجود الذي يتمتع بحقوق-، قضية تصورها ونشرها اناس من اكبر الفلاسفة، والتي هي في اساس بناء الهيئات السياسية الاكثر حرية والاكثر ثراء والتي لم تعرف قط من قبل في التاريخ الانساني، كيف نقبل ان هذه القضية تلغي كل منظور اونطولوجي، وتفصل كليا فكر الانسان عن الفكر الانطولوجي، وانها تنسى **الوجود**؟ كيف نرى الحق، الذي هو خاصة الانسان، إلا بوصفه التحديد الاساسي أو الصفة الأولى لوجوده؟

لقد لاحظنا سابقاً أن لوك الذيَ يدخلنا الى مشغل هيفايستوس*، في قلب المصنع الكبير الحديث، لا ينفي امكان وجود ماهية للانسان، أو ينفي إمكان كونه جوهرا، وكل ما يقوله هو أن هذا الجوهر غير معروف وتمتنع معرفته[1]، ومذ ذاك لا يمكن تأكيده بل فقط افتراضه، أي اهماله، أو تركه وراءنا في تماهيه الكتيم مع ذاته: **س=س**. ان وجود الانسان مُعْتَرَف به ولكنه وجود محتجز في هذا التكرار (تحصيل حاصل). عندئذ يمكن وضع الانسان وتأكيده بدون تحديد وبدون توصيف، وتأكيده لا في وجوده الذي يستدعي بالضرورة كلية **الوجود** الذي يرتبط به ولكن فيما سنسميه استقلاله الطبيعي، أي بدون تحديد طبيعي، أو في حقوقه التي ليس لها أي تعريف آخر سوى أنها «حقوق الانسان».

الانسان هو الوجود الذي يعرَّف بواقع كونه يمتلك حقوقا؛ وان وجوده يمكن ويجب اذن أن يُنْسى في تأكيد حقوقه؛ وفيما يتصل بهذه الحقوق، فان وجوده الواقعي تحقق بما يكفي وتأكدت مصداقيتها بمجرد كونها «حقوق الانسان». فالانسان وحقوق الانسان قطبان يحيل واحدهما الى الاخر وبشكل يستبعد كل ماسواه. أو لعل من الافضل القول ان الانسان وحقوق الانسان يشكلان دائرة

(*) م اله النار والمعدن في بلاد الاغريق، وهو الاله فولكان لدى الرومان.

1) §III, VI

كاملة. وهذه الدائرة التي تكتفي بذاتها تنطوي على الوعد بتحرير للانسان لم يُعْرَف قط من قبل: انها دائرة لا يمكن ان ينفذ الوجود(l'Être) اليها.

قبل التأسيس الكبير كان النظر الى الانسان يعاني من قصور بريء ولكنه معيق الى حد كبير: كانت الفلسفة تجهد لتفكر في آن معاً في الانسان وفي الوجود؛ كانت تعمل على التفكير فيما يميز الانسان بوصفه تحديدا للوجود، وعلى وضعه على مقياس درجات الوجود. هذا الاختلاط بين الاونطولوجيا والقول عن الانسان، وان شئنا نقول، الوجود الانتربولوجي، كان يضع الفكر الواقع في عدم يقين يمتنع التخلص منه ويدفعه الى ريبية لا ارادية. ان ما يميز الانسان بالفعل، بعدم ظهوره إلا بوصفه ذاتا من قبل الانسان. لم يكُ بوسع الانسان التعرف على نفسه حقا لانه في مرآته كان يرى دائما عمومية الوجود. ولكن، من جانب آخر، كانت عمومية الوجود مرتبطة وبشكل لا يمكن التغلب عليه، بما يميز الانسان وموضوعة في خدمة رغباته وما يشاء: كان الانسان يرى نفسه دائما في مرآة الوجود قبل التأسيس الكبير، كانت الانتربولوجيا اونطولوجية بالضرورة، أو متمركزة على الوجود بينما كانت الاونطولوجيا متمركزة على الانسان. ومن اجل حل هذا التقاطع، أو من أجل بتره، لا بد من فصل دقيق لفكر الوجود وفكر الانسان. أي فصل الاونطولوجيا(علم الوجود) عن الانتربولوجيا(علم الجنس البشري). ليس هنا مكان تَفَحص كيف تم تصور امكان، ووضع واقع اونطولوجيا خالصة. فالاستطراد الاطول لن ينصف الموضوع، ذلك ان هذه الاونطولوجيا الخالصة ليست سوى العلم الحديث. ولكن بامكاننا على الاقل محاولة توضيح كيف تخلصت الانتربولوجيا من الاونطولوجيا.

-XVI-

إن لوك هو شاهدنا الاكثر تصريحا والاكثر جزما بالقرار الذي اتُخذَ باعلان امتناع معرفة وجود الانسان، الجوهر الانساني، وتكثيف الوجود-الانتربولوجيا برمته في هذا التكرار: س=س. وليكن: ايا كان الانسان، فان الانسان هو الانسان. تفترض وجود الانسان، واذن لا يترتب علينا التفكير في هذا الوجود.

ومن هنا بالذات انفتح امكان تكرار ثان قادر على احتواء وانتاج ما لم يتصوره بعد الانسان المفكر اطلاقا. يتخذ هذا التكرار الثاني بـ الضرورة الشكل العام التالي: وايا كان الوجود، الانسان... الانسان، ومكان تأكيد الانسان والوجود يحل هكذا تأكيد مضاعف للانسان. نؤكد الانسان والانسان. ولكن أي فعل يربط الانسان بالانسان في هذا التكرار الجديد الذي يرفض استعمال فعل الوجود؟ رأينا ان الافعال الضمنية في مفاهيم«العمل» و«الثقافة» لم تكُ تسمح للانسان الحي قول انسانيته، وان الانسان الحي والناشط لا يمكنه التفكير في ذاته حقا، أو بصدق، بوصفه نتاجا لعمله، أو منتجا لثقافته[1] لنجرؤ على قول ذلك مرة: ما من انسان قط في عقله السليم تصور نفسه بصدق، هو بطرس أو بولس بوصفه«مبدع قيمة». وبالمقابل، بطرس أو بولس يمكن ان يفكر في نفسه بصدق بوصفه هذا الذي يتمتع بحقوق، بتعريف هذه الحقوق مباشرة بأنها«حقوق الانسان». الانسان(له حقوق) الانسان. وعندئذ نتخلص من ضرورة حضور فعل الوجود الذي يؤكد ويصل، حتى وان كان وجودا متلاشيا. وعندئذ يتأكد الانسان خارج الفعل(فعل الوجود). والتكرار على وجهيه تام: كل انسانية الانسان توجد في حقوقه وفي واقع امتلاكه لحقوق؛ وهذه الحقوق تُعرَّف بشكل واف بواقع كونها حقوق الانسان. ويحل محل النظرة في الموروث للانسان وللوجود، التي تقود الى ريبية لا ارادية، التأكيد الجازم للانسان، المعكوس والمضاعف في اعلان حقوق الانسان. بوسع الانسان ان ينسى الوجود(l'Être) بكل صدق.

-XVII-

ان مفهوم حقوق الانسان، وقد سُلِخ عن الوجود يكون من وجهة نظر ذاتية بدون عتمة اونطولوجية. وسيستولي بدون مقاومة على الامبراطورية السياسية والاخلاقية ولانه حاضر وعائم، يمكن ربطه بدون صعوبة بالتجارب المتنوعة

(1) § XIII

للانسان والتي تظهر كلها قابلة للصوغ بلغته . فكل رغبات الطبيعة، وكل اوامر القانون، تبدو قابلة كلها للصوغ بدون عنف وبدون اصطناع في سجل حقوق الانسان، أوكما يقال باللغة الانكليزية الحقوق الانسانية(Human rights) . فاذا كان للانسان حق الحياة، فله ايضاً حق الموت، على الاقل الموت بكرامة؛ واذا كان له حق العمل، فله حق الفراغ ايضا؛ واذا كان له حق العيش في البلد، فيحق له ايضا السفر؛ واذا كان للمرأة حق الامومة، فلها ايضا حق الاجهاض؛ واذا كان لها حق الاحترام، فلها ايضا حق المتعة، واكثر من ذلك حق النشوة الجنسية؛ وباختصار، إذ لا بد من التوقف ، ما من شيء تحت الشمس أو القمر لا يمكنه أن يصير مناسبة أو مادة لحق من حقوق الانسان. وهكذا تتبين القوة الانتشارية للتكرار الذي يصل بين الانسان وحقوق الانسان.

ينبغي ان نشير الى خاصة اخرى، خاصة خارقة حقا لهذا التكرار.

انها في الحقيقة التمثيل المميز للفلسفة في كل مدارسها وصورها، ان الانسان يقع عند درجة تربط الانفعال بالفاعلية، بحيث انه كلما تخلص من الانفعال، أو كلما صار فاعلية خالصة كلما صار انساناً . ان القطبية، وحتى الاستبعاد المتبادل بين الانفعال والفاعلية تظهران تحليلياً متضمنتين في المفاهيم ذاتها . والانسان الحائز على حقوق، والذي لا يحتاج البتة الى غاية تكون في خارجه، ويحتوي في واقعه الملموس كل الحقوق، وبعضها سيظهر الى النور والتي تعرّف بشكل واف انسانيته، فان هذا الانسان يكون مثل فاعلية خالصة. ولكن، من جانب آخر، ونظرا الى أنه ليس عليه ان يعمل اي شيء ليكون بوصفه انساناً حائزاً على كلية تلك الحقوق، الحقوق المعلنة والاخرى التي لا تزال ضمنية، التي تعرف بشكل واف انسانيته فهو ايضا انفعال خالص !Mirabile dictu. فالانسان المتمتع بحقوق الانسان يجمع في طبيعته المحسوسة الفاعلية الخالصة والانفعالية الخالصة.

فاذا نحن صغنا تلك الخاصة الغريبة في السجل اللاهوتي، فسنقول: الانسان الحائز على حقوق الانسان يتطلب ان يكون محدد المصير مسبقا وينال مطلبه.

-XVIII-

ليس هنا مكان التوقف عند اخطاء التكرار لفحصها. لعل حقوق الانسان باستعدادها لتغطية مجال التجربة الانسانية برمتها يمكن أن تكون بـ القدر نفسه موضع خطأ في كل وجه من وجوه تلك التجربة. أو لا يظل اعلان حق التجربة الفعل الداخلي فيها؟ وايضا لن نقول شيئا عن التناقضات أو التنافرات التي يمكن أن تؤدي الى التعارض بين تلك الحقوق المتنوعة. من الاهم بشكل مُلِحّ بالنسبة الينا أن نتفحص النقد الفلسفي الاشد الذي وُجِّهَ ضد فكرة حقوق الانسان الحديثة.

أشرت الى ذلك آنفا، يقوم الصرح الجليل للدولة الحديثة، ونظام حقوق الانسان على ذروة بالغة الدقة: الانسان يُحوِّل الطبيعة من اجل ان يتغذى. هذه الذروة الحادة البالغة القسوة، مبلَّلة بـ التجربة الكلية القوية جدا للحيوان الجائع فينا. ولكن لعلها هشة بقدر ما هي قاسية. إنه على الاقل حكم الناقد الكبير للوك: دافيد هيوم. انه يهمنا بشكل خاص اذ لا يتصل الامر عنده بنقد«رجعي»، يزعم الرجوع بشكل تعسفي الى التعريف الموضوعي أو، بالاحرى، النقد الوثوقي للجوهر الانساني. بل على العكس، يمد هيوم ويجذر نقد لوك للجوهر: انه يضع أمامنا نقدا داخليا للوعي الحديث.

فلننظر الى النقد الذي يوجهه لتصور لوك للملكية. يرى هيوم ان لوك يخلط بين فكرة الملكية وفكرة حق الملكية باعطائهما الاصل نفسه: العمل. ولكنه يشير الى أن علاقة الفرد بمادة عمله لا تتصف بما يمكِّنها من تأسيس حق الملكية. يوجه هيوم الضربة(القاضية) الى مفصل محاكمة لوك: لا يسعنا القول بدقة اننا نجمع، أو نمزج، عملنا بشيء ما؛ فهذا ليس صحيحا إلا بمعنى مجازي؛ في الواقع، نحن نغير هذا الشيء، أو نفسده وحسب[1]. إن صلة الملكية بين الفرد والشيء المشغول، تتطلب حتى يمكن انشاءها، ادخال«**افكار أخرى**» غير افكار الفرد، وعمله والشيء

(1) A Treatise of Human Nature, III, 2

الفصل من كتاب هيوم الذي يتناول موضوع «**حول القواعد التي تحدد الملكية**».

(Every man's library, 1977, p. 209, note 1)

المشغول، على سبيل المثال افكار الجهد، ما يتوقع العامل وانعدام الانسانية في تجريده مما يتوقع: فالعمل لا يمكنه تأسيس الملكية إلا إذا صاحبته أو أكملته عناصر اخرى ليست أقل أهمية في العالم الانساني المكوَّن، يعني هذا ان العمل بذاته لايكفي لتأسيس حق الملكية، حتى في اصله.

على نقيض لوك، يميز هيوم بدقة بين الملكية -واقع وجود فصل صارم ودائم للممتلكات في مجتمع ما- وبين حق الملكية- القواعد التي وفقا لها تُسْنَد الممتلكات وتُكْفَل للاشخاص. تتأسس الملكية بشكل عام على المصلحة الاكثر ووضوحاً والاكثر اولوية للمجتمع، بينما يكون حق الملكية في اشكاله المتعددة «محددا غالباً بنظرات واعتبارات طائشة الى حد بعيد» وفي الواقع بـ«ارتباطات يضعها الخيال»[1]. فمصلحة المجتمع تؤسس ضرورة العدالة حيث تكون الملكية احد تعبيراتها أو اشكالها. وهكذا يميل هيوم الى عكس نظرية لوك عن العلاقات بين الملكية والعدالة[2]. نميل في البداية الى الاعتقاد انه حول مسألة الملكية هذه، يجد هيوم ثانية وجهة النظر القديمة، أو الكلاسيكية، وأنه بتمييزه ضرورة وفائدة الملكية عموما عن الصفة الطارئة والتعسفية الى حد ما للقواعد التي تنظمها في الهيئات السياسية المتنوعة، ان يعيد وضع الملكية في تبعيتها «للسياسة الصحيحة» حيث كان يضعها ارسطو[3]. والامر ليس كذلك. فهيوم يقوم بنقد داخلي لمسيرة لوك مبيِّنًا ان لوك لا يحترم منطق جملة«الافكار» التي هي وسيلته الاساسية في التحليل. فلايمكن ربط حق الملكية للفرد بشيء ما بوساطة فكرة، وهي هنا فكرة العمل، ذلك

---

(1) Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, éd. Selby-Bigge et Niditch, Oxford. Clarendon press, 1975, §259, note 1, p.309-310

(2) Ibid., §145, Locke, Essay, op. cit., IV, 3, §18

اعلاه في كتابنا هذه الفقرة السادسة(الفصل السادس).

(3) Aristote, Politique, 1254 a 9, 1260 b 37-1261 a

أن العدالة عند ارسطو ارجع الى الكتاب الخامس من «اخلاقيات نيقوماكس»

ان كل فكرة تستدعي حكما افكار اخرى نكوّن معها عالم البشر، ولانه، بشكل ما، كل الافكار الاساسية للعالم الانساني تدعو بعضها بعضا. على الرغم من اننا نتخيل بشراً في بداية تاريخهم، فانه لا يمكننا على كل حال تصور حال طبيعي للافكار. لا يرى لوك ان الافكار تشكل ما يشبه مجتمعاً، وان حق الملكية بشكل خاص ليس إلا فكرة بين كل الافكار المكونة للعالم الانساني وتعقد مع الافكار الاخرى علاقات ضرورية، منتظمة، ولكنها متغيرة، تتأسس على «الخيال».

ان خطأ لوك ف حق الملكية ليس سوى حالة خاصة من خطأ، أو تناقض عام في فلسفته، في آن معا فلسفة حقوق الانسان وافكار ملكة الفهم البشرية.

يقبل هيوم بالنصيب الاهم من وجهة نظر لوك عن فاعلية الذهن: انه(الذهن) يجمع افكار بسيطة تتشكل بالاستناد الى التجربة الخارجية أو التجربة الداخلية[1]. ولكنه(هيوم) يرى أن لوك يخون هذا المبدأ، أو يناقضه، بشكل خاص فيما يكتبه بخصوص المفهوم الاساسي[2] عنده، مفهوم **القدرة** Power. استنتج لوك الفكرة البسيطة للقدرة من التجربة الخارجية للحركة، وبشكل خاص من التجربة الداخلية للارادة التي تحرك الاعضاء أو ملكة الفهم. وواقع الامر، لاهذه التجربة ولا تلك يمكنها ان تؤدي الى فكرة القدرة، أو أن تنتجها[3]. ان ما يدعوه لوك بشكل غير موفق القدرة هو في الواقع **ارتباط ضروري**. وهذا الارتباط الضروري، لا ينشئه الذهن إلا بفضل التكرار، أو العادة: «هذا الارتباط اذن، الذي نحسه في الذهن، وعادة التخيل هذه بانتقالها من موضوع يرافقه عادة الشعور أو الانطباع الذي نشكل منه فكرة القدرة أو فكرة الارتباط الضروري. لا شيء اكثر من ذلك يكون هنا موضوع بحث[4] يبدو هيوم وكأنه يقول تارة ان لوك لا يقدم شرحاً مطابقا

---

(1) Enquiries, op. cit., §13, 14, 49

(2) Enquiries, op. cit., §50-52

(٣)

(4) Ibid, §59, p. 75, voir Treatise, op. cit., I, 3, §14, p. 153-170

لاصل فكرة القدرة[1]، وتارة يقول ان هذه الفكرة لا وجود لها[2]. ذلك ان مفهوم لوك عن القدرة ينطوي على فكرتين ويخلط بينهما: فكرة خصائص مجهولة التي، على سبيل المثال، تجعل ان حركة الجزئيات غير المرئية تنتج الخصائص الثانوية، وفكرة الارتباط الضروري بين فكرة سابقة وفكرة لاحقة[3] (ناجمة عنها) ولكن هذين المفهومين متباينان تماما: الاول مفهوم السبب، مفهوم لانفع فيه؛ الثاني وهو، مفهوم الارتباط الضروري وحده ينطوي على معنى. ان **القدرة** الوحيدة التي يوجد لدينا عنها فكرة واضحة هي **الارتباط الضروري**[4] (Necessary connex) ومفهوم **القدرة**«يخص النفس»[5]، وبالتالي لا يقدم أي توضيح حول طبيعة الاشياء[6].

وهكذا فان المفهوم الحديث«للقدرة»(Puissance) باللغة الفرنسية وPower باللغة الانكليزية) يعيد مستحيلات مفهوم الجوهر التي انتقدها لوك بشكل عنيف.

وللاسباب ذاتها رُفض تصور لوك للمفاهيم الاخلاقية، أو الانماط الخليطة. من جهة يفترض ان هذه المفاهيم تصدر عن قدرة ملكة الفهم لدى البشر، بدون تشابه مع نماذج خارجية: سببية خالصة؛ ومن جهة ثانية، يؤكد انها تنتظم من خلال مفهوم السهولة(commodité): علاقة تناسب، ارتباط ضروري. من هاتين القضيتين، وحدها القضية الثانية معقولة. لا يوجد في حق الملكية، إلا علاقة تناسب بين عدة افكار، كما لا يوجد في ظواهر الطبيعة سوى ارتباط ضروري بين

---

(1) Treatise, op. cit., p 155

(2) Ibid., p.159

(٣) وفي الواقع، عندما يتكلم لوك عن «هذه الخصائص(الثانوية) التي هي في الحقيقة ليست شيئاً في الاشياء ذاتها، إلا قدرات لانتاج احساسات متنوعة فينا بـ**خصائصها الاولي**»(Essay, p.135) يكون الخلط في درجته القصوى.

(4) Treatise, op. cit., I, 3, §14. p 166

(5) Ibid., p 164

(٦) يرفض هيوم اذن التمييز من صفات اولية ثانوية مثل التمييز بين السبب وفرصة(Ibid., p 168-14 §3, I) هذان التمييزان يقودان الى الخلط ذاته بين المفهومين، الغامض والواضح، للقدرة.

فكرتين أو عدة افكار، بين فكرة العمل وفكرة الملكية، توجد علاقة مثل مفهوم الارتباط الضروري (necessary connexion) تخص النفس ولا شيء آخر، واذن تحرك بالضرورة عدداً ما من الافكار الاخرى تخصها. ففكرة ربط، أو مزج «واقعي» بين شخص العامل والمادة الطبيعية المشغولة فكرة غامضة وغير معقولة بقدر ما هي فكرة فاعلية «واقعية» للسبب في ظواهر الطبيعة وللسبب نفسه. فان نحن بقينا بدقة في حدود التجربة، فلن نصادف ابداً سوى ارتباطات بين الافكار، ارتباطات يجعلها الخيال والعادة ضرورة-وبالتالي ضرورة «واقع»(*).

وهكذا لا يرى هيوم وحسب ان المفاهيم الاخلاقية لا تقوم البتة على طبيعة الاشياء أو الانسان، بل ايضا لا يمكن توضيح سببها ولا وضع استنتاجها العلمي: وبهذا المعنى فهي ايضا مثل الافكار الخرافية، غير معقولة، ولكنها خرافة نافعة[1] فالخيال الذي يربط بين الافكار وفقا لتناسباتها وترابطاتها، ويصوغ العلاقات الضرورية لحياة البشر هو الذي يؤسسها. إن مفهوم التيسير (أو سهولة التعامل) الحاضر جدا عند لوك ليزود الاختراع التعسفي للمفاهيم الاخلاقية بدافعها أو قاعدتها، يمتص عندئذ هذه السببية التعسفية بشكل كامل تقريبا. وكما ان البحث عن السبب لا يفيد في شيء فيما يتجاوز الارتباط الضروري، ومن العبث البحث عن العامل الاخلاقي فيما يتجاوز الافكار الاخلاقية التي يحافظ عليها بـ الضرورة. وبالتالي لا معنى البتة لارادة ربط حق «طبيعي» بـ الفرد.

كنت قد اشرت انه يمكن ان نجد عند لوك تناسبا بين وثوقية الحقوق والريبية، أو بالاحرى اصطناعية الافكار وانه بشكل اعم يوجد في الموقف الحديث تناسب بين شمولية تأكيد حقوق الانسان والاعتراف بتنوع الثقافات والصفة التعسفية لمفاهيمها الاخلاقية: انهما اسلوبان مختلفان، احدها وفقا لمنظور الفاعل، والآخر وفقا

(*) م ضرورة حدث وهي عكس الضرورة المنطقية التمييز بين في الواقع de facto وفي الحكم de jure.

(1) Enquiries, op. cit., §159

لمنظور المشاهد بأن نقول ان الانسان لا طبيعة له ولا غايات، وهو ليس ماهية ولا جوهرا. ان النقد الذي وجهه هيوم يدفعنا مع ذلك الى الاقرار بوجود هوة يمتنع اجتيازها بين عبارة الحقوق وعبارة الافكار. ويعود الخلل في موقف لوك الى انه يفترض ان فكرة الحق -الحقوق الطبيعية التي تنكشف في -الحال الطبيعي- ليست فكرة مثل بقية الافكار، وانها لا تخضع لقوانين التناسب والترابط، ولقوانين التيسير(سهول الاستعمال) التي تسود على كل الافكار الاخرى في عالم البشر، وانها بشكل ما تجد جذورها في الطبيعة. عند لوك، لا يكتشف معنى فكرة الحق في تحليل فكرة الحق: انها شيء اكثر من فكرة من افكار لوك. برفضه لوجود الافكار الفطرية، يرفض لوك ان تكون الافكار أو بعضها جزءا من ماهية الانسان، ولكنه يبقي على مكان تلك الماهية–س=س–، وتكون حقوق الانسان التعبير عن تلك الماهية.

في لغة الافكار، اعطاء كلمة لفعل قتل انسان تختلف عن كلمة قتل نعجة امر تعسفي بشكل خالص؛ ومنه وصف عملية الاغتيال بأنها شر، أو جريمة هو ايضا عمل تعسفي، بـالقدر ذاته اذا كان البشر غالبا يدعون ذلك بهذا الشكل. في لغة الحقوق، قتل انسان يكون انتهاكاً لحقه الاساسي بالحياة؛ ان وصف الاغتيال بأنه شر، أو بأنه جريمة، يتوقف عندئذ عن كونه تعسفيا وليصير خلافا لذلك، امرا ضروريا. ان جملة الافكار تتيح للوك تعريف كل المفاهيم الاخلاقية من حيث المبدأ، بوصفها بالتعسف، تفتقر الى اساس في الطبيعة الانسانية. وبهذا يعلق كل مجال الافكار والتقويمات الاخلاقية، وفي الحقيقة يعلق عالم الانسان برمته. ومن جانب آخر، عبارة الحقوق تتيح له في آن معاً«اعادة تجنيس» عناصر الاخلاقية الموروثة الذي يأمل الحفاظ عليها و«تجنيس» العناصر الجديدة التي يرغب في وضعها في المقدمة. يصعب تخيل تصور للامور يقدم هذا القدر من التيسير والحرية لمن يبتغي تغيير اعتبارات الانسان: سيكون عالم الانسان برمته مثل مدينة مفتوحة تنصاع لارادة المصلح.

يرى هيوم امتناع تصور مثل هذا المنظور. ان يتطلع الى وضع ممتاز بهذه الدرجة يُغْضب هيوم ان وجد ما يمكن ان يثير هدوءه. ان فكرة الحق لا يمكنها ان تفلت من المصير المشترك للافكار. فكل الافكار «تخص النفس» وحدها بحيث يكون من العبث والعنف منح واحدة منها سلطة الطبيعة. ولئن كان من التعسف التمييز بين ا فكار تتناولها كما لو كانت افكار طبيعية، هنا فكرة الحقوق الطبيعية للانسان، والافكار الاخرى المصطنعة، ولن يكون من الصواب التشديد، في الاتجاه المعاكس، على الصفة الاصطناعية للافكار بشكل عام. فالافكار كلها تنتمي لعالم واحد، عالم «التخيل» والذي لا هو بـ الطبيعي ولا بالمصطنع، أو على الاقل لن يكون من المفيد النظر اليه وفقا لهذه القطبية. من المناسب وحسب التمييز بين الافكار الصادرة عن التخيل والتي تكون «نافعة»، وتلك التي تكون مجرد افكار «خرافية».

عند لوك، عند المصلح، أو الثوري الحديث، تنجمع الريبية مع وثوقية الحقوق. عند هيوم، ونقول عند المحافظ الحديث، ريبية راديكالية -فهو لا يوفر ولا حتى مفهوم الحقوق- تقود الى وثوقية الحياة اليومية، أو **الظروف الشائعة في الحياة**، واسمها الشائع، على الرغم من كونه اسما مجردا، هو «البرغماتية» أو «النفعية». هل ينبغي القول عندئذ ان الشيء الوحيد الذي يمتلك سلطة في عالم الانسان كما يصفه لوك، هو ما يدعوه «المنفعة»؟ لن يكون ذلك دقيقا. فهيوم يقر بأن الكثير من احكامنا الاخلاقية لا علاقة لها، ولو علاقة غير مباشرة، مع المنفعة. ومصدرها يوجد ببساطة في عاطفة، العاطفة الاخلاقية، التي لا علاقة لها بـ العقل النفعي أو غيره. على سبيل المثال، لا يرى في السفاح ما يمكن ادانته بشكل ضروري -فالعقل بوصفه كذلك لا يمكنه الموافقة أو الادانة اخلاقياً- ولكنه واقع موضوع واقع (حدث) والبشر يدينون السفاح كليا. ان مصدر هذه العاطفة الاخلاقية توجد في الاطار، في تكوين طبيعتنا الذي نجهله[1]. وعلى ذلك فمبدأ تنظيم عالم البشر

(1) Treatise, op. cit., III, 1, 1, p. 167; Enquiries, op. cit., §132. 138, 234, 246

الذي يوصي به الفيلسوف لم يعد يكمن في حقوق الانسان بوصفها متأصلة في المواجهة مع طبيعة الفرد الجائع والعامل، ولكن في واقع العاطفة الاخلاقية التي يمكن ملاحظة تجلياتها المنتظمة في المجتمعات البشرية. ولهذا السبب تقود ريبية هيوم الاكثر راديكالية، القصوى بشكل ما، كما اعلنا ذلك، الى وجهة نظر عملية اكثر محافظة من راديكالية لوك وبشكل كبير.

يدفع هيوم بلا ريب نقد لوك للافكار الى نهايته، ولهذا فهو اكثر راديكالية واكثر تماسكاً من سلفه وعندئذ سنقول ان المحافظ الحديث هو حقيقة المصلح، أو الثوري الحديث؟ الفرضية على كل حال لا تؤيدها ملاحظة نمو المجتمعات الديمقراطية الحديثة. ينشر فيها المصلح نشاطا لا يتوقف، ومبدأ حقوق الانسان يحافظ فيها على حيوية لم تُمسّ، والاجزاء الاكثر عصيانا أو الاكثر كتمانا لطبيعتنا ملزمة باستقبال انجيل الحقوق، بينما يحكم على المحافظ بـ السخرية العاجزة، والخليقة بهذا العجز لانه بـ الرغبة بالسخرية من مشاريع المصلح، يهنئ المجتمع الراهن، أي نتائج الاصلاح السابق. وفي الحقيقة، يخفي الامتياز النظري للفيلسوف المحافظ الحديث على المصلح الحديث قصورا حقيقيا.

قلت من قبل، لغة الحقوق هي اللغة الوحيدة التي يمكن ان يتكلم فيها مع ذاته هذا الذي يريد تنظيم عالم الانسان دون ان يضع أو ان يقبل في البدء، فكرة طبيعة انسانية، بوصفها فكرة حقيقية أو موثوقة أو فكرة **قانون**(بـ الحرف الكبير» تلزم الانسان بتسيير حياته وفقا لها. ومبدأ حقوق الانسان هو المبدأ الوحيد لفعل انسان لا يمتلك غايات. واخضاع حقوق الانسان لقدرية التعسف التي تثقل على كل الافكار، يعني الغاء ماهية الانسان التي كان لوك يحميها. ان تكون فكرة حقوق الانسان فكرة مثل باقي الافكار، وان يصير عالم الانسان مجرد سهل، أو سماء لاتنتهي تجوبها كوكبات متغيرة على الدوام ولكن في الحقيقة متماثلة على الدوام لانها على الدوام مسطحة تماما، هاته المجموعات المنظمة والتعسفية للافكار الاخلاقية التي يمكن للملاحظ -المؤرخ، وعالم الاجتماع، وعالم الانتربولوجيا،

والصحفي- ان يحصيها ويصفها بلا حدود، ولكن لا يجد الانسان الواقعي بينها اي مبدأ للفعل. هذا التنوع الرتيب والمسطح، هو حقا عالم الفيلسوف هيوم.

ولكن، هل سيقال ألا تزود «العاطفة الاخلاقية» بمبدأ فعل كاف تماما؟ سيكون الامر كذلك بالفعل لو امكن لهذا المبدأ ان يكون بصدق موضوع تفكر لدى الانسان الناشط. ان ما يحس به هذا الانسان، في قلبه أو في روحه، كعاطفة آمرة تملي الحكم والفعل، فان الفيلسوف، أو الملاحظ، يراها في حقيقتها كحدث خالص لا يمكن للعقل تسويغه. هذا الغور بين العاطفة العملية والعقل النظري هو اكثر وشيء آخر غير المسافة، التي يمتنع تقليصها تماما بـ الفعل، بين الالتزام الانفعالي للانسان الناشط -مواطن، رجل دين أو عاشق- ووجهة النظر الحيادية، أو المنفعلة بشكل آخر لفيلسوف العصور القديمة. من هذا الى ذاك، توجد دروب كثيرة، ومعابر كثيرة. ان الرغبة في العدالة لدى المواطن أو رجل الدين. وايروس(Eros) العاشق كانت شرط امكان النار المغذية للفلسفة. لا شيء من ذلك في فلسفة المحافظ الحديث، المؤسسة على الحس الاخلاقي. بين وجهة نظر الفيلسوف، أو الملاحظ، ووجهة نظر الناشط لا يوجد أي امكان للتواصل، اي امكان للوساطة. منذ اللحظة التي يسعى فيها الانسان الناشط أن يتفكر، وان ينظر في ضوء العقل الامر أو التقويم الذي توجهه العاطفة الاخلاقية، فانه يراها بوضعها الراهن وقائع خالصة لا يسعها ان تتضمن لا الزام، ولا صدق، ولا معنى موضوعي. ان حركة حياته الاخلاقية، بدلا من ان تكون موجهة، ومصححة، ومدعومة بالانوار الجديدة للعقل، تكون على الفور محرومة من المعنى، مشلولة، متبخرة. «لماذا افعل ما افعل؟ لان العاطفة الاخلاقية تدفعني الى ذلك. العاطفة الاخلاقية، اي واقع خال من المعنى. واذن ما افعل، افعله بلا سبب، أو بلا دافع مقبول. الحياة الواقعية، تحت كل اشكالها، خرافة خالصة. الفيلسوف أو أي منا عندما يلاحظ نفسه ويصير واع لذاته يتخلص من تلك الخرافة، ولكن الخلاص لايجعله يبلغ حياة اسمى أو اصدق، يسمح له ببساطة اقرار الصفة الضرورية للخرافة. وهذا السر القدري الذي نفذ اليه، عليه ان ينساه حالما يدخل الى الحياة

لينشط، اذ لا يمكن العمل انسانيا أو بشكل عاقل ضمن القناعة. ان دوافع عملنا كلها وقائع خالصة يعجز العقل الانساني عن تسويغها. يجسد هيوم هذه اللحظة الغسقية في وقت مبكر جدا حيث الانوار، على الرغم من انها ذهبت الى أقصى نقدها للخرافة عليها اخيرا ان تنتظم تحت قوانينها، بالاعتراف ان كل الافكار، لا وحسب افكار العالم الآخر ولكن ايضا افكار هذا العالم هي ايضا خرافية، هي ايضا خرافة. واذن الانوار لا تنقذ شرفها، في حقيقة القول مبرر الوجود، إلا باقتراح التمييز، المفيد بلا ريب، ولعله تمييز خرافي بين الخرافة النافعة والخرافة التي هي مجرد خرافة.

-XIX-

في تطورها اللاحق مزجت الانوار الاوروبية بين وجهة نظر المصلح لوك ووجهة نظر المحافظ هيوم. والفكرة الاولى التي تبنتها هي العقيدة المتصلة بالحقوق، في المجتمعات التي تسود عليها، أو على الاقل حيث كانوا يجدون انفسهم في ظروف التأثير وتبنَّت الفكرة الثانية، فكرة الريبية المطلقة والصفة«الحديثة» للالزامات والتقويمات، للمجتمعات حيث كانوا في وضع تأملها وحسب، أو تلك المجتمعات التي لا يتطلعون الى التأثير فيها. ان الانسان الغربي الذي لم يترك حجرا على حجر في بلاده عندما كان الامر يتعلق بالحصول على الاعتراف بحقوقه وضمانها غالبا ما كان متساهلا بشكل عجيب عندما كان ينظر الى المجتمعات الغربية عن مجال حياته: فهو يذهب الى حدِّ الامتناع عن اطلاق حكم عليها. وهكذا نعثر من جديد، وعبر دروب مختلفة، على الملاحظة التي قدمناها في الفصل الثاني، ونلاحظ من جديد كيف ان الوثوقية الليبرالية والنسبية السوسيولوجية أو الانتربولوجية تشغل بالنا.

ينبغي من جانب آخر ان نلاحظ ان ريبية الافكار تأتي لتعزز، في داخل المنطقة الغربية، وثوقية الحقوق. وفقا للمذهب بشكله الصارم لدى هيوم، تصوِّب هذه الريبية نحو مفهوم حقوق الانسان وتبلغ هدفها. ولكنها وجهة نظر نظرية

خالصة، أضعف من ان تتصدى لوجهة النظر الفاعلة والمتفكرة في آن معا والتي تؤكد الحقوق، عندئذ تتجند في خدمة هذه الاخيرة لتدحض، أو لتجرد من المصداقية الافكار الاخلاقية التي قد تعرقل التحقق الاكمل والممتد لحقوق الانسان. وهكذا فان الافكار الاخلاقية التي خلفها الموروث توضع في وضع لا يطاق وباعتبارها منفرة، أو حتى مكروهة، لان بعض الاوامر التي توجد فيها تبدو مخالفة لحقوق الانسان، وهي بالاضافة الى ذلك مجردة من كل قيمة. وتتصالح الريبية والوثوقية وتعزز احداهما الاخرى بكرهها وازدرائها الذي لا يقاوم **للقانون المقدس** اذ يبدو أن اوامر هذا القانون لا تنطوي إلا على قصد انتهاك حقوق الانسان. ومع ان هذه الحقوق تسود بشكل اكثر فأكثر هيمنة منذ قرنين في الغرب، فانهم يعطون لانفسهم الانطباع بأن عليهم ان يشنوا معركة دائمة بطولية حقا، ضد خرافة منحرفة تريد قهرهم والتي تُعلَن بوقاحة في تصريحات البابا. في الحدود الاكثر عمومية تتكون من كل ما لم يمكن تفسيره في الموروث الاخلاقي والديني الذي صدر عن أثينا وروما والقدس، وفقا لمذهب حقوق الانسان بشكله الصارم، لحسن الحظ، هذه الخرافة ضعيفة بقدر ما هي منحرفة، ومنه العدد الكثير للابطال، في الولايات المتحدة، حيث تكون العقبات التي ينبغي تذليلها في اقلها، تشن نظرية حقوق الانسان اليوم المعارك الاكثر ضراوة، والاكثر بطولة. ففي العالم الجديد يكون الاصغاء لحجة هيوم في خطه الاقل، حيث يعار الانتباه الاقل للجملة المعقدة للافكار المبنية على التجربة التي تشكل المناخ الحامي والمغذي للحياة البشرية. على اللوح الابيض تجمح المطالبة بـ الحقوق وتشتد؛ وتشرِّد اعاصير حادة من الغضب الطبقة السطحية الرقيقة جدا للموروث الانساني؛ ومن جانب الى اخر، تهاجم كل مكونات العالم الانساني باسم حقوق الانسان.

-XX-

مهما كان تأثير التأكيد الاحادي الجانب للحقوق كما يفرض نفسه في الولايات المتحدة والذي يضع توقيعه بشكل ما على انتصار لوك على هيوم، فان

النظام الحديث يقوم على توتر، يفترض توازنا بين التأكيد على الحقوق، والتأكيد على نقد الافكار. ان المشهد المفهومي **للانوار** ينتظم حول هذين القطبين: حقوق الانسان وافكار ملكة الفهم الانساني والتي ستتخذ لاحقا اسماء اخرى مثل«ايديولوجيا»، «قيم»، «ثقافة». الحقوق والافكار: ذلك هو التحديد المزدوج الذي يؤدي اليه دحض الماهية الانسانية؛ وذاك هو التحديد المزدوج الذي يؤدي اليه تحليل الجوهر الانساني. وعلى أي شكل تم تصوره، فانه كان ينطوي، على وحدة الظاهرة البشرية، ويجوز القول انه يحققها: ان **الجوهر** والوجود **جوهرا** شيء واحد. فالجوهر كان تأليفاً وتأكيداً للتأليف. ولكن التحليل بعبارات حقوقية من جهة، وبافكار من جهة اخرى هو تشتيت هذا التأليف الطبيعي من أجل أن يكون واقعياً: الجوهر-الانسان، أو طبيعة الانسان.

لهذا التشتيت وجهان. فهو من جانب التقسيم بين الحقوق والافكار، وانتشار تعددية الحقوق والافكار من جانب آخر. ما من حد لتعدد الافكار لانها لاتجد نموذجها، وبالتالي حددوها في الطبيعة، وان ملكة الفهم البشرية تبتدعها بشكل تعسفي: فالانسان الحديث يتأمل بمتعة يجدها بالغة الحيوية ما يظهر له بوصفه التنوع الثر«للقيم» أو «للثقافات». وكذلك الحقوق لا حدود لعددها، كما تشهد على ذلك مضاعفتها المستمرة خلال القرنين الماضيين. يبدو ان شيئا ما يحول دون القول: **حق الانسان**، في حين يكون أو كان من الطبيعي تماما قول: **طبيعة الانسان**. ومع ذلك فان حقوق الانسان تحتفظ بشيء ما اكثر تأليفا من افكار ملكة الفهم لدى البشر. ومهما بلغنا من الغلواء في تعريف «الحقوق الجديدة» والمطالبة بها، فانه اقل عددا واكثر تحديدا من الافكار. وهي تحتفظ دائماً بارتباط ما بما كان بالنسبة للفلاسفة الحديثين الاوائل الحق الاساسي، **الحق** الذي هو مصدر الحقوق الاخرى. **حق البقاء**. لئن تعدد الحق في حقوق الانسان، فانه يحتفظ بشكل ما، كما اشرت الى ذلك من قبل، بمكانة الماهية، أو الجوهر. وفي ظل النظام الحديث، أي في ظل التحليل، تكون المرجعية الاكثر تأليفا، وبالتالي المرجعية الاقوى.

بيد أن الحق لا يحتفظ بمكانة الطبيعة إلا عندما يستولي عليها. ولهذا قد لايكون التعبير المعتمد«الحق الطبيعي الحديث» للإشارة الى فلسفات حقوق الانسان تعبيرا موفقا. وفي الواقع يفترس الاسم هنا الصفة التي يراد منها وصفه: وتحتل حقوق الانسان مكان طبيعة الانسان. واذا بقيت اللغة ملتبسة، فمرد ذلك بلا ريب الى الاسلوب الذي تحتل فيه الحقوق مكان الطبيعة. انها تنكسف، ومن جراء ذلك تصير واقعية، في حال دعاه الفلاسفة المشار اليهم«حال الطبيعة». في هذا الحال لم ينشر«بنو البشر»، بعد، انسانيتهم، فهم يجهلون الدين، والسياسة، والمجتمع، والاسرة، كما يجهلون العلوم والفنون ولكنهم يحسون بالحاجة الى البقاء، ويمكنهم ذلك بتملك ثمرات الارض. ففي هذا الحال ما قبل الانسان تنكشف الحقوق، حقوق الانسان: الحق بالحياة، بالحرية، وبالملكية. تتجلى حقوق الانسان وتصير وقائع في الزمن الذي لم يتوصل فيه بعد السكان القساة في حال الطبيعة الى افكار عن«الانسان»، ولا حتى فكرة«الانسان». تنكشف حقوقهم وتصير وقائع في علاقة الذات بالذات وفي الطبيعة الخارجية والخالية من الافكار، علاقة ستولد منها، افتراضا، فكرة الحقوق، وفكرة العقد، وفكرة الانسان ذاته. ولكن كيف نعطي اسما لهذه العلاقة الخالية من فكرة الذات الى الذات ذات الاولوية في حال الطبيعة والتي تعرف هذا الحال؟ كيف، وبأي حق، نعطي اسما لتلك العلاقة التي تقوم على الاحساس بالذات، يدعوها لوك ملكية الذات. ان ما يميز الانسان هو امتلاكه لذاته. أو بالاحرى، ان امتلاك الانسان لذاته، هو النواة الصامتة والمعتمة التي ستنتشر في الضوء التصريحي للحقوق، ان من يعلن عن حقوقه انما هو الانسان.

ان مفهوم حال الطبيعة يتصف بأهمية كبيرة في تاريخ الروح لانه يكشف ويضع في مركز تفسير الانسان، امكانا جهله الموروث الفلسفي والديني، امكان تفكرية بدون افكار، بدون انوار العقل. انه امكان يكون شرط امكان حقوق الانسان. وحتى تقيم انسانية الانسان في حقوقه، يجب بالضرورة ان يكون الانسان خالق افكاره، وانه لا يمتلك افكارا«في حال الطبيعة» أو باللغة الفنية، لايملك

«أفكارا فطرية» لو كان الامر على غير ذلك ولو ان لدى الانسان افكارا لم يكن هو مبدعها، فسيكون عليه أولا تسليط الضوء على محتواها، أو على ما تتضمنه، ومعلومات عن ذاته وعن شرطه. ويتبع تأكيد حقوقه الاعتراف الموضوعي لافكاره سيمكن يقينا للانسان ان يمتلك حقوقا في اطار وتحت تخصيص افكاره وتعليمها الموضوعي ولكن لا يمكن ان يكون ثمة وجود لـ«حقوق الانسان».

-XXI-

بالنظر الى ناتجي تحليل الجوهر، وهي الحقوق«الطبيعية» والافكار «المصطنعة»، لا تتوقف عن التأرجح، في تعريف علاقاتها، بين التناقض والتناسب وذلك اننا نسعى لنبقى على ولائنا لتعقيد الظاهرة. ولكن ألا يمكن التوصل الى حكم احادي على هذه العلاقة؟

شدَّدت من قبل مرات عديدة على التباين المميِّز لروح الديمقراطيات الحديثة، بين الفاعلية المصلحة تحت لواء الحقوق الكلية والرضوخ العلمي باسم تنوع الثقافات. يوجد شيء غريب بلا ريب، على سبيل المثال، فضح النصيب المعطى للمرأة في الغرب باسم حقوق الشخص، والقبول بـ النصيب الذي تعرفه على ارض الاسلام باسم الخصوصية التي لا تُعارَض لكل ثقافة. يقوم هؤلاء الذين يحتجون ان مثل هذا الموقف ينطوي على تناقض منطقي وخطأ اخلاقي كليهما مرفوض بلاشك بتربية مدنية كبيرة الفائدة. ولكن ما يصدم بشكل واضح في نظر المواطن الشريف يفقد من وضوحه في نظر الفيلسوف الحريص على الدقة. بأسف، أو بقرف، يدرك نقطة من تواطؤ عميق بين التأكيدين موضوع الخلاف: الانسان هو الوجود الذي يتمتع بحقوق؛ والانسان هو الوجود الذي يمتلك ثقافة. ان الديمقراطية الشعبية، والتي تصرخ بهذين الشعارين بالقوة نفسها، تعبر عن حقيقة كونه عاجزا عن الفهم.

يذهب التواطؤ الى ابعد من ذاك التواطؤ السلبي، الذي اشرنا اليه من قبل: القضيتان كلاهما، بالتلازم زمنيا وبالقدر نفسه، صدرتا عن رفض التعريف

«الجوهري» للانسان. فهما لا ترفضان وحسب نفس المقولة بل ترفضان ايضا القضية ذاتها.

ان نظرية الحقوق مثل نظرية الثقافة تفترضان كلاهما ما تسميه الاولى حال الطبيعة. ان الوجود الثقافي الذي هو، الانسان حسب قولهم، يفترض مسبقا، حتى يمكن تحديده وفقا لهذا التحديد الثقافي، حال سابق للثقافة الذي لا يكون ابدا راهنا بالتأكيد إلا انه بشكل ما واقعي اذا كان لا بدّ للتثقيف ان يحدث. في النظريتين ينتقل الانسان من حال الطبيعة، أو الحال ما قبل-الثقافي، الى الحال المدني أو الى الحال الثقافي. وحقا، اي«ابداع ثقافي» اكثر تأثيرا من **العقد الاجتماعي**؟ اذا كان يمكن ان يكون الانسان، بالعقد الاجتماعي، المبدع الواعي وسيد النظام العادل الذي يحترم حقوقه ويحميها، فهذا لانه ضمنيا ايضا المبدع، ربما المبدع القليل الاستنارة، ربما المبدع الذي اصابه الفساد، لنظام اقل مدعاة للرضا. ومذ يكون نظام العقد والنظم الاخرى بشكل متعادل من نتاج مثل هذا الفعل الخلاق يوضع خط مساواة بين كل النظم التي تصير الثقافات المتنوعة التي يتألف منها المشهد الانساني. يفترض منظرو حقوق الانسان، وهم ايضا منظرو العقد الاجتماعي، ويضعون هذه القدرة الخلاقة للارادة الانسانية التي باسمها سيعرف الانسان بوصفه وجودا ثقافيا، ويحتمل التصدي ضد حقوق الانسان والعقد الاجتماعي. في هذا السياق، ينتمي نيتشه الى الحركة السياسية والروحية نفسها التي ينتمي اليها كل من هوبس ولوك وروسو[١].

وهكذا فان القضيتين، الانسان هو الكائن الذي يتمتع بحقوق، والانسان هو وجود ثقافي، تكثفان كلاهما حركة الفكر ذاتها، المحددة بشكل مختلف. يُفْتَرض الانسان بداية في عدم التحديد، في حال انسانية ضمنية، أو تفكرية بلا افكار؛ وبعد ذلك يخرج بنفسه من هذا اللا تحديد ويعرِّف نفسه ويحقق ذاته في الواقع بشكل صريح. ففي الترجمة الاولى يعترف بحقوقه وينشرها وينظم حمايتها، وفي

(١) ارجع ادناه الفصل السادس، الفقرة III.

الثانية، يعطي شكلا لانسانيته بانضوائه تحت قانون خاص قد لايحترم حقوقه . ان جزئية القانون، ليس اقل من عمومية وشمولية الحقوق، تعبر بشكل أكثر إثارة للانتباه عن السلطة العامة للانسان على انسانيته التي تخصه، وتعبر عنها بشكل اكثر اثارة للانتباه بقدر ما هي اكثر فردية وضغطا . وبسبب هذا ربما الديمقراطيون المتقدمون، المتحمسون بشكل خاص لتلك السلطة والذين يضيقون ذرعا اذن بأقل ضغط من النظم التي يواطنون فيها، غالبا ما يظهرون تسامحا واضحاً حيال النظم الغربية الاكثر دموية . بقسوته وبكمال تلك القسوة يجعل الجنرال تابيوكا سلطة الانسان على ظروف وجوده، محسوسة مباشرة، وقدرته عل يان يكون مبدع ذاته، والذي يبرر في البيت المطالبة الملحاحة بحقوق جديدة على الدوام. فولتير الغاضب مما اصاب كالاس(Calas) كان ينظر برفق، بل باستحسان، للاساليب اليابانية في التعذيب.

من يري انه لا يليق بالفلسفة ان ترجع الى مثل هذه الدعابات الساخرة يمكنه - ان يلتفت الى عدو ڤولتير، نحو الفيلسوف الاعمق للديمقراطية الحديثة . جان جاك روسو يريد تحقيق الهيئة السياسية الاكثر خصوصية بوساطة الارادة الاكثر عمومية .

-XXII-

الانسان هو الوجود(الكيان) الذي يتمتع بحقوق؛ الانسان هو وجود ثقافي . ولدت هاتان القضيتان من حلّ مفهوم الجوهر . وبالمقابل، تكثفان حركة فكر حيث يظهر في مجالها مفهوم الجوهر أو الطبيعة البشرية كمفهوم معيق وعقيم وغير صالح للاستعمال ومضلِّل . هذه الحركة هي ذهاب-و-اياب من اللا تحديد الى التحديد . عندما يهبط الفكر نحو اللا تحديد، نحو حال الطبيعة، نحو تفكرية بلا فكرة، يظهر له مفهوم الطبيعة كمفهوم كامل اكثر من اللزوم، غني ومحدد: انه يعيق، حركته ويوقفها . وعندما يصعد الفكر نحو التحديد، نحو الحق المحدَّد والمكفول نحو الثقافة الواقعية واذن الثقافة الخاصة، يظهر له مفهوم الطبيعة الانسانية كمفهوم بالغ الغموض وغير محدد: يعيق حركة الفكر ويوقفها بالاسلوب ذاته . وهكذا في

الاتجاهين(الهابط والصاعد) يظهر اللجوء الى مفهوم الطبيعة البشرية على أنه يدل على إيقاف تعسفي لحركة الفكر.

ذلك ان مفهوم الطبيعة، أو مفهوم الجوهر الانساني هو تأليف واقعي-في سياق موضوعنا، تأليف الجزئي مع الكلي. فالطبيعة بوصفها كلية، لا تكون واقعية إلا بوصفها جزئية(خاصة). ويتواجد جانب الجزئية(الخصوصية) بشكل حميم الى جانب الكلية ويمتنع فصله عن الجانب الكلي. وبعد حلّ الجوهر يصير هذان الجانبان لحظتين لا يمكنهما التواجد معا: وهما متتاليتان بالضرورة. وايضا، لا تتطابق اللحظتان بشكل مستقر. ان حال الطبيعة لا يمكن وضعه وحسب بوصفه لحظة الخصوصية(الجزئية)، أو منذئذ لحظة العمومية. فاللحظتان تتبادلان تسجيلاتهما المنطقية[1] فاذا وضع حال الطبيعة بصفته لحظة الكلية، لحظة القانون، أو لحظة الارادة العامة. ولكن حال الطبيعة يمكن تحديده بوصفه كلية النوع، وعندئذ يتحدد الحال المدني بوصفه خصوصية(جزئية)، على سبيل المثال، بوصفه هذه الثقافة. يقابل التسلسل الاول وجهة النظر العملية، والتسلسل الثاني وجهة النظر النظرية.

فإذا نحن نظرنا الى وجهة النظر الثانية، ندرك ان فصل اللحظتين له آثار على قدر بالغ الاهمية في ادراك العالم البشري. وبالفعل، بعد حلّ الجوهر، لم يعد العقل يرى، في ملاحظته للظاهرة البشرية، حضور الكلي في الجزئي. وما يراه هو نتيجة سيرورة ينبغي تكوينها مجددا، وهي: تسلسل الاسباب حيث صار الكلي الضمني الجزئي الصريح والواقعي. وُصِف هذا التسلسل بأشكال مختلفة في مختلف العلوم الانسانية. درسنا في الفصل الثاني حالة علم الاجتماع الملفتة جدا للاهتمام. ان منظور علم الاجتماع، الذي يتعرف على سيرورة حيث في الماضي كان يُرى الحضور، هذا المنظور مؤثر الى حد امكانه، وبدون جهاز علمي، ان يحكم الاستجابات الاكثر عفوية في ظاهرة لدى الانسان الحديث. امام حدَث، أو

(١) ارجع اعلاه، الفصل الاول.

امام سلوك، كان في الماضي يثير التعجب: انه حركة من الطبيعة البشرية! يقال في يومنا هذا، برضا يمكن ادراكه: انه واقعة اجتماعية!

ان جعل الطبيعة الانسانية تتدخل، بوصفها اساسا وشرحا، يعني قطع دارة الذهاب-و- الاياب من اللا تحديد الى التحديد، أي شلّ الفكر التحليلي المميز للانسان الحديث، بوضعه امام واقع، في جمعه الجزئي والكلي داخل الحضور، يكون على الدوام محددا بشكل مفرط وغير محدد بشكل مفرط. فالطبيعة الانسانية لم تعد إلا واقعا يترك الذهن الانساني غبياً ومتبرماً[1].

وبالطبع يُدْرَك مفهوم الجوهر البشري الذي تم تصوره بهذا الشكل، في اطار الفكر التحليلي للحقوق والافكار. ودُمِّرت قدرته التأليفية جذريا وبشكل مقصود. لعل اعادة دراسة هذا المفهوم بحيث يُعْثر مجددا على معناه الاصلي، يتغلب على اعتراضات الفكر التحليلي، وعقبات الادراك الحديث. إلا ان الواقع هو ان الفلسفة الحديثة لم تستكشف حقا هذا الدرب ابدا. لقد بحثت عن التأليف في اتجاه مغاير تماما.

-XXIII-

لا اضع في منظوري هنا فلسفة كانط. هذه الفلسفة هي في الحقيقة، تفكر دقيق الى اقصى الحدود في مسألة«التركيب» أو التأليف[2](Synthèse). ويمكن ان نقول انها، اجمالا، هذه المسألة وحسب. ربما لهذا السبب، يصعب القول ما اذا

---

(١) كتب كانط: «وهكذا فالجوهر، على سبيل المثال، اذا تركنا التحديد(التعين) المحسوس للاستمرارية، لم يعد يعني إلا شيئا ما يمكن تصوره مثل ذات(دون ان يكون مقدمة لاي شيء آخر) ولكن بهذا التصور(représentation) لا استطيع فعل شيء لانه لا يشير لي أي تحديد يجب ان يمتلكه الشيء ليكون له قيمة بوصفه تحديدا بصفة ذات أولى(نقد العقل الخالص، تر. مذكورة)

(«مبدأ استمرارية الجوهر» المرجع المذكور ص١٧٧-١٨٢) وفي (المرجع المذكور ص٢٨٢-٢٨٤).

(٢) ارجع مثلا الى تحليلات مبادئ كتاب«**نقد العقل الخالص**»، الفصل٢: «نظام كل مبادئ ملكة الفهم الخالصة»، بشكل خاص القسمان الثاني والثالث.

كانت تحل المسألة حلا حاسما، ام انها كانت تفاقمها الى حد يثير الدوار. الا تقوم واقعته النظرية الرفيعة، ادخال«المتعالي»، على ايجاد اسم للصعوبة التي ورثها، ومن ثم نشر هذه الصعوبة في كل مفاصل الذات الانسانية؟ كل المفاهيم الموروثة التي حافظ عليها كانط ترتبط بالقطبية الجديدة، قطبية المتعالي والتجريبي(الامبيريقي). ان ما ظهر بالنمط الشعري، واجرؤ على القول، بالنمط التصويري عن القطبية بين حال الطبيعة والحال المدني، بين افتراض مسبق للبشرية وتحديدها، يجد تعبيره المعمَّم، والمجذَّر، ويزاح نحو القطبية الجديدة التي تظهر دقيقة لانها اقل اثارة للخيال. ان مفهوم المتعالي، في بحثه عن الخلاص في عنصر العمق، يذيل الصعوبة اي الثنائية الموروثة، بتكثيفه للحظتي الافتراض المسبق(présupposition) والتحديد(détermination)، وعندئذ يقود الى انبثاق التجريبي، واقعة خالصة بلا اي معنى لانها عاجزة عن بلوغ كلية حقيقية[1] رأينا ذلك عندما أحلَّت الفلسفة الحديثة تتابع اللحظتين، لحظة الافتراض المسبق ولحظة التحديد مكان الحضور المترافق الواقعي للجزئي والكلي في الجوهر. يضع كانط مكان البحث«الميتافيزيقي» عن سبب الجوهر، البحث عن شروط امكان التجربة. فعلى الانسان الحديث ان يتصرف«كما لَوْ» كان مواطنا، لانه لم يعد كذلك«بطبيعته»؛ بشكل اعم واكثر جذرية، عليه ان يتصرف كما لَوْ كان لديه تجربة واقعية. فهو ليس مواطنا حقا لان مواطنته، لعدم كونها تعبيرا عن طبيعته وغاية لها، ليست سوى اداة، وسيلة مكلفة بضمان ما اكتشف انه يخصه في حال الطبيعة، اي حقوقه، حقوق الانسان، وتجاربه«الواقعية» تكون بلا قيمة حقيقية، لان التجربة الحقة والمهمة بعد الان ستكون تجربةشروط امكان التجربة. انها تجربة مستحيلة، بل انها اكثر امتناعا من العودة الى حال الطبيعة. أو لعل بالامكان افتراض امكان التجربة، بالتأكيد، لا تجربة كلية الكون التي بوصفها«تركيبا تتابعيا»، غير محددة[2]، ولكن على الاقل تأليف موضوعي: **تجربة العالم**؟ لا غرابة

(١) ارجع الى«المقدمتين» لكتاب«نقد العقل الخالص».

(٢) ارجع الى النقيضة الاولى من نقائض العقل الخالص ص٣٣٩-٣٤٣.

قط بأن يرافق تفكرا معمقا عن كانط حركة الفكر «التركيبية» التي دعيت لزمن ما «وجودية»، واريد النظر فيها هنا.

لا يمكنني تقديم اكثر من تذكير موجز جدا للحركة الكبيرة الاخيرة للفلسفة الحديثة. لقد كانت هذه (الفلسفة) تعيش بعسر مع ضرورة «العودة الى حال الطبيعة» وامتناع تلك العودة. ان الوجودية، في قوتها الاولى، تريد اظهار الجذر المشترك لكل من ضرورة العودة وامتناعها. فهي تبدأ بالاقرار بالثنائية والتوتر بين الافتراض المسبق والتحديد، بين الانسانية الضمنية والانسانية الصريحة. ننطلق، إن شئنا، من مكتسبات الفلسفة الحديثة. ولكن هناك حيث كان يرتبك السلف، تجد الوجودية ثقتها وانطلاقها. يتلقى الانسان الدعوة لفهم ان تلك السيرورة هي التي تجعله يكون ما هو عليه، أو بشكل افضل، انه موجود حقا، انه «يوجد» عندما يكون واعيا لتلك السيرورة، عندما يمتزج بتلك السيرورة المفترضة لا تتقدم ابدا ولا تكون ابدا حاضرة لذاتها: ولا تكون فاعلة إلا بحيلة وتحت انواع القوانين المنادى بها، وبالثقافة التي نجعل منها نظريتها، والسببيات المتوارية التي تكتشفها العلوم الانسانية. فهي لا تنشط إلا تحت هذه التعريفات الثلاثة التي تفترضها مسبقاً ولكن لا تقدمها: التي تمنعها من ان تكون حاضرة لذاتها، خلف مشهد الحضارة المتقنة، يختبئ دائماً كمون الانسانية الضمنية والنائمة. ومن اجل ان تكون الانسانية حرة، وقوية، وعالمة تنتظم على نسيانها النشيط لذاتها. فالانسان بتعريفه ذاته بوصفه وجودا -يمتلك- حقوقا، أو بوصفه وجودا-ثقافيا، يكون الصوت الطفيلي للشبيه(double) المتوارى، لهذا الذي جُرِّد من الماهية، يشغل مكان الماهية وينشر الفعَّال. انه هذا «الشبه» الضمني والنائم الذي تريد الوجودية اخراجه الى النور. لانه يفترض نفسه مسبقا بدلا من ان يضع نفسه ويؤكدها، أو لانه لا يؤكد ذاته إلا بافتراض ذاته مسبقا، يحيا الانسان الحديث في حالة نفاق بنيوي، عدم صدق في التكوين. بوصفه فاعلاً أو ملاحظا، مواطنا، أو عالما، يعبئ الموضوعية المصطنعة «لحقوق الانسان»، «للثقافة»، «للاسباب الاجتماعية» أو «النفسية» -«للمجتمع» أو «اللا شعور»- كل هذه القضايا الطفيلية، كل هذه الاشكال

التنكرية للتأكيد الوحيد الذي يكون صادقاً! ليؤكد ذاته هناك حيث كان يفترض ذاته، يجب على «الشبيه» الضمني والنائم ان يمسك بذاته بحزم، وبتحرره من ماضيه، ومن حاضره، ومن دوافعه يدفع بنفسه نحو المستقبل.

لا يمكن بالتأكيد العودة الى «الطبيعة الانسانية». القديمة. فهي ايضا تمسك بنصيبها من حزمة الاوهام النفعية، ان ما يجب تحريكه لتأكيد صادق في نهاية المطاف، لا يمكن ان يكون الماهية، أو الجوهر بمعناه القديم؛ ان غموض الفلسفة الحديثة الاولى، التي لم تكن تعرف جيدا اذا كانت تضع عدم الوجود، ام وحسب امتناع معرفة الطبيعة الانسانية، يحول دون اي صدق في التفكير: تُطْرَد الماهية أو الطبيعة الانسانية وفي الوقت ذاته تُسْتَدعى الماهية أو الطبيعة الانسانية التي لم يعد بوسعها عندئذ ان تكون اكثر من واقع خال من المعنى، اطار(Frame) معتم وابكم، سبب غامض، وبالتالي عزيز لدى الاكاديميين، ينضاف الى الاسباب الدقيقة التي تتحراها العلوم الانسانية، يجب رفض الماهية الانسانية بحزم مع حقوق الانسان ومع الثقافة، ان المركز الضمني والنائم ومنه الطبيعة الانسانية -التي ابقى عليها تحت الشكل المشوه لـ«علم النفس»-، حقوق الانسان والثقافة ليست سوى«مَوْضَعات»(objectivations) كاذبة، يجب اخيرا ان تصير صريحة وان تجد الكلمات والحضور.

يتقدم الوعي الحديث، في مرحلتين: زمن الافتراض المسبق لـ س، وزمن تحويل س الى موضوع: وينبثق المشروع الوجودي من الوعي العنيف لهذه الثنائية، أو الازدواجية. والمقصود اعادة الثنائية الى الوحدة، والازدواجية الى الصدق أو الى الحقيقي، بالتأكيد الحازم كليا لـ س الذي في هذه المرة، اخيرا لن يمتزج بشكل كاذب لا مع الماهية، ولا مع الحقوق، ولا مع الثقافة. بالتأكيد، بالطبع لا يمكن للوجودية ان تكون فلسفة ذات خط انساني لان س هي الـabsconditus، abscon-ditum، لا يكون الوجود انسانا بالنسبة اليه إلا التحويل الى موضوع(جعل الشيء موضوعاً) اجمالا الاكثر قبولا وبالتالي الاكثر خداعا. ان الكتاب الوجوديين

اصلا، عندما يتناولون ما هو في مركز موضوعهم وهمّهم، لا يتكلمون عن الانســـــان ولكن عن **من اجل-ذاته**(pour-soi)، أو عـــــــن الحرية، أو عن **الوجود-هناك**(الوجود الانسانيDasein). ما من شك ان بعضهم لا يرى في من-اجل-ذاته(pour-soi) إلا شخصية اضافية. ولكن الاكثر رصانة بين هؤلاء الفلاسفة كان يفهم انه اذا كان على الانسان يوما ان يكون وجودا، يجب بدقة ان لا لايكون«الانسان»، ولكن الدازين(الوجود-هناك وهوالوجود الانساني) يوجد في علاقته الحقيقية أو الاصيلة، مع **العالم**، علاقة تكون التركيب الواقعي. فالوجودية تجد طريقها الى التركيب بانشاء مفهومي الدازين(**الوجود الانساني**)والعالم، الوجود-في- العالم، والتعالي-على-العالم. يهز الحس السليم المعاصر طوعا من تلك المفاهيم، من تلك اللغة. فالجهد المبذول لبلوغ الوحدة يظهر دائما مضحكاً للتعددية المطمئنة. ولكن في تلك المفاهيم، وفي البحوث المرتبطة بها، يبذل الوعي الحديث جهده الاكثر بطولة لتجاوز ازدواجيته. وهنا تكمن عظمة هيدجر.

* * *

الفصل الخامس

انتصار الإرادة

-I-

قد يدهش القارىء من هذا الموقف للوعي الحديث الذي نسعى إلى انشائه، لأننا لم نكرس إلا فقرة واحدة لمسألة الحرية[1]. وتظهر بأنها تكوّن الصلة بين الوعي المشترك والحياة السياسية من جانب - اليس التاريخ الحديث تاريخ انتصار الحرية؟- والعمل الفلسفي من جانب آخر: اليست الفلسفة الحديثة، في تعبيراتها الأكثر تبايناً هي دائماً فلسفة الحرية، الا تقدم لنا لنرى ونفهم انتقال الإنسان المعرَّف بوصفه «طبيعة» إلى الإنسان المعرف بوصفه «حرية»؟ ان اتساع فهم الكلمة، وتنوع ايقاعاتها، وشدة العواطف التي تثيرها هي ثروات يكون من غير الصواب أن نحرم أنفسنا منها، لمجرد اظهار الازدراء، أو الملل إزاء لفظ بات مهترئاً. ولكن ما يدفعنا إلى وضع هذا المفهوم في مركز دراستنا هو واقع أكثر رصانة.

في اللحظة ذاتها التي يتقدم فيها مفهوم الحرية إلى الصف الأول في الفلسفة والحياة السياسية، يصيبه مايشبه انشطاراً داخلياً. حتى القرن السابع عشر كان لاينفصل عن ترجمة أو أخرى لحرية الاختيار. مع المفكرين الذين يؤسسون الحرية الحديثة، مع المنظرين لليبرالية السياسية ينفصل مفهوم الحرية كليا عن مفهوم حرية الاختيار، بل يقف ضده: يؤكد هوبس ولوك، مثل سبينوزا حتمية افعال

(١) ارجع اعلاه، الفقرة ٢ XI.

البشر[1]. قد تقدم وصفاً غير صحيح عما حدث إذا نحن قلنا إن الفلاسفة دحضوا ونفوا الحرية في اللحظة ذاتها التي قدموها فيها للإنسان، أو طالبوا بها من أجله. كيف نفسر ظاهرة على هذا القدر من الغرابة؟.

-II-

بدءا من تاريخ ما، ولاسباب يجب علينا أن نوضحها، ظهر مفهوم حرية الاختيار (libre arbitre) وكانه مصاب بتناقض داخلي. انه يميز الانسان بوصفه مزودا بطبيعة حرة، ويميز طبيعته بوصفها موهوبة للحرية أو قادرة على أن تكون حرة، في مثل هذا التصور المفهومي تكون الطبيعة الاسم، أو الجوهر بينما تكون الحرية صفة، قوة[2] الجوهر، أو مقدمة للأسم. فالطبيعة تغلف الحرية؛ وهي اقوى منها. ومن جراء هذا تنفيها (تنفي الحرية) أن الفلسفة الحديثة، بنفيها لحرية الاختيار، تنفي هذا النفي وتطلق سراح الحرية.

تؤكد نظرية حرية الاختيار حقا الحرية الإنسانية ولكن فقط إلى درجة ما. فالإنسان حر في إطار طبيعته بوساطتها؛ فهو لايختار غاياته التي تكون منقوشة في هذه الطبيعة[3]. وبالاتجاه المعاكس، يعني أن طبيعته تقف بينه وبين الحرية. والقول بتحرير الحرية يؤدي إلى اضعاف الطبيعة، وتشتيت الجوهر، والغاء الماهية.

ولكن هل هو اكتشاف التناقض الموجود في مفهوم الطبيعة الحرة الذي يدخل المشروع الحديث أو بالاحرى المشروع الحديث هو الذي يؤدي إلى انبثاق هذا التناقض، وباختصار يخترعه؟ وايضاً، ما هو التحرير المقصود مادام يبدأ بتأكيد حتمية الأفعال الإنسانية؟.

---

(١) أرجع أيضاً إلى رسالته إلى ماركيز نيوكاسل: «حول الحرية والحتمية» في Hobbes, Leviathan, chap.21; (Oeuvres, 11/1 tr. F.Lessay,Parcs; Loebe, **An Essay Concerning human Understanding**, op cit., II, 21, 88-18, Spinoza, **Ethique**, I, app.,II, 35...

2) Saint Thomas, **Summa Theologiae**, Ia, Q.83, art,2.

3) Aristotc, **Ethique à Nicomaque**, 1111b, 1112b.

كان الارث يفرق في بعض الظروف، بين الطبيعة والحرية، تحت وجهها المزدوج الإرادة والعقل[1] ربّما يمكن القول أن الصدْع، باتساعه، ادى إلى سقوط الصرح الجليل. على الأقل جعل هذا التمييز الهجوم الذي سيأتي ممكناً، ولكن في الظرف ما قبل الحديث لم يكن بالإمكان توسع هذا الصدْع حتى الانشطار. كان شيء ما اقوى من هذه وتلك يبقي الطبيعة والحرية معاً. كانت الطبيعة الحرة مثلما الطبيعة غير الحرة صورتين مختلفتين للشرط نفسه للمخلوق. وعندئذ لم تكن الطبيعة هي التي تضايق الحرية، على العكس تماماً، بل بالاحرى الفوق-طبيعية، أي الله، المانح الأعظم للعناية الإلهية. ففي هذا السياق لعلاقاتها بالعناية الإلهية يتم اكتشاف معنى الحرية. وأيضاً، في المجابهة مع القوى (بالحرف الكبير) اكتسبت الحرية قوة، في النزال مع هذا -الذي- سيكون شحذت الحرية نصلها. لعل اللاهوتي يقول بأن الحرية في عناقها الطويل مع العناية الإلهية خرجت بقوة قصوى للطبيعة. ولكنها افكار رجل دين.

ومهما يكن من أمر، وحتى وإن كانت الأسباب القصوى للانشطار بين الحرية والطبيعة تفلت منها، يمكننا محاولة وصف ما حدث. وبشكل خاص، يمكننا أن نحاول فهم لماذا بدأ تأكيد الحرية الإنسانية بتأكيد حتمية الأفعال الإنسانية.

عندما انطلق الإنسان بطبيعته، من الطبيعة، أو من عملية الخلق، فإن حريته تنضج منها دوافعها، من منظور الحرية، تكون الطبيعة مجمل، أو خلاصة الدوافع الممكنة. وعندئذ ترتبط الحرية بالعالم بشكل وثيق لممارستها بحيث لانكاد نرى كيف سيمكنها الانعتاق منها، كيف سيمكنها أن تسمو على الطبيعة: فهي تعيش من خلال الطبيعة. ولكن في كل جسم تكون المفاصل الاجزاء الاضعف نسبياً؛ وفي هذا الجسم الكبير للصعيد البشري يكون الربط بين الحرية والطبيعة نقطة ضعف نسبية أيضاً، هذا الربط، إذا نظر إليه (Sub Specie Naturae) أي من خلال الطبيعة

(1) Saint Thomas, Summa Theologiae, Ia, IIae, Q. 91, art. 2.

يكون غاية الإنسان أو بالاحرى غاياته؛ وإذا نظر اليه من زاوية الحرية (Sub Specie Libertatis)، يكون دوافع الحرية الإنسانية. ان الفلسفة الحديثة توجه هجومها الحاسم إلى وجهي هذا المفصل. نعرف كم وجهت الفلسفة الحديثة ضد مفهوم الغاية، أو الغائية من تفنيدات ساحقة، وكم سخرت منه. ان التخلي عن مفهوم الدافع، لايقل أهميـة، وأن كـان أقل ظهوراً. وطُرِد الدافع سواء فُسِّر العمل الإنساني كسلوك آلي لادافع له، أم أنه ينظر إلى نتيجة الدافع بوصفها نتيجة ضرورية. فالتأكيد على حتمية الأعمال الإنسانية «بدوافع» أو بلا دوافع، يعني من جراء هذا بالذات دور الدافع في العمل الإنساني؛ تخليص العمل الإنساني من دوافعه التي تحدده وهي تدفعه إلى العمل انه إعداد لحرية أكثر حرية، حرية بلا حدود. ان التأكيد على حتمية الأعمال الإنسانية، يجعل ممكناً تأكيد حرية خالصة.

يمكن أن نعرض هذا بأسلوب آخر. أن مفهوم طبيعة حرة يعني توازناً لذيذاً بين الطبيعة والحرية؛ كل منهما يحد الآخر؛ فالحرية توسع الطبيعة، والطبيعة تمنح الوجود والحياة للحرية. وهذه وتلك (الحرية والطبيعة) **متناهيتان** بشكل أساسي. هذا التوازن بحد ذاته تصعب حمايته. في أية فرصة مناسبة تستدعي الحرية أو تقلق الطبيعة يمكن أن تقطعه. ويمكن لموقف ما أن يجعل هذا القطع نهائياً، ويمتنع رأيه، ومذ لايحدد العنصران أحدهما الآخر عندما يحدد أحدهما الآخر، فإنهما يلغيان حدودهما، وكلاهما يصل إلى حده الأقصى: تصير الطبيعة جوهراً لامتناهياً، وتصير الحرية حرية لامتناهية.

شيء آخر لابد من ملاحظته. أن الأرث يساوي بهدوء بين حرية الاختيار والإرادة، فهما ملكة واحدة وطاقة[1] واحدة.

ولكن هذه الملكة ذاتها لاتفعل الشيء ذاته: حرية الاختيار تختار، أو تعطي، أما الإرادة فتريد. فالإرادة لاتعني الاختيار بشكل دقيق؛ وهي اقوى من الاختيار،

---

(1) Ibid., Ia, Q. 83, art.4.

ذلك أننا نستمر في الإرادة بعد قيامنا بالاختيار. وأيضاً لايدرك الاختيار أبداً ذاته؛ فنحن على الدوام قبل الاختيار أو بعده؛ ان لحظة الاختيار، إذا كانت لحظة، لايمكن طولها. أما الإرادة فتعرف ذاتها تماماً ويمكن أن تقول ذاتها في كل لحظة. إلا إذا كانت إرادة عمياء لجهلها بذاتها؛ ولكنها عندئذ، بوصفها أقوى من حرية الاختيار، تتضمن الضرورة. على كل حال، ان من يريد لايختار أو لم يختار. أن حرية الاختيار بحاجة إلى العالم حيث توجد دوافعها. وتكون الإرادة طوعاً تكرارية: الإرادة تريد، وتريد ذاتها. وبوسعها أن تريد التخلي عن العالم.

كانت الحرية بوصفها حرية الاختيار تنسجم برقة مع الطبيعة، أما الحرية بوصفها إرادة أقوى مما ينبغي بالنسبة للطبيعة. ان الحرية بوصفها إرادة ستقطع ارتباطها بالطبيعة الذي باركته العناية واقلقته.

-III-

من الصعب جداً بالتأكيد أن نقيِّم ونفهم تماماً أهمية انعتاق الإرادة هذا ومعناه، وهذا التحرير للحرية. إذا حكمنا عليه بلهجة الفلسفة الحديثة الأولى، نبرة طموح، وتحدي وتنبؤ فإنه ينطوي على وعد لامتناهي. إن الإنسان بتخليصه الإرادة من الطبيعة يعد نفسه بشيء خارق. ماذا؟ ولماذا؟ مرة أخرى من الصعب جداً الإحاطة بذلك بشكل دقيق. ولكن الملاحظة التالية يمكن أن تضعنا على الطريق.

ان أعظم تقريظ كانت تمنحه الفلسفة الأغريقية لنظام سياسي هو قولها عنه إنه كان نظاماً «وفقا للطبيعة»، حتى وان، كان من المستحيل عملياً لأن يكون نظام واقعي «وفقا للطبيعة» تماماً، أو بشكل كامل. لو حكم أرسطو أو أفلاطون لحكموا أنه من غير المعقول القول عن نظام سياسي أنه كان «الطبيعة في ذاتها ومن أجل ذاتها» أو أنه كان «الطبيعة متحققة واقعاً». ولكن لنقرأ ما كتبه هيجل في السطور الأولى من الفقرة ٢٥٨ من كتابه «**مبادىء فلسفة الحق**»:

«إن الدولة، بوصفها الإرادة الجوهرية المتحققة في الواقع، واقع الإرادة تجده الإرادة في الوعي الخاص للذات المرفوع إلى عموميته هي المعقول بذاته ومن أجل ذاته. هذه االوحدة الجوهرية هي هدف مطلق بذاته، وثابت حيث تبلغ الحرية حقها الأسمى وأن هذا الهدف النهائي له الحق الأسمى على أفراد يكون واجبهم الأسمى أن يكونوا أعضاء في الدولة»(1).

أن ما يجعل هذا النص نصاً يتجاوز المألوف، ويجعله بالغ الأهمية لبحثنا، هو أن ما يدعوه هيجل الدولة يوفق في ذاته بين كل التعارضات المكوِّنة لعالم الإنسان في الموروث - بين العام والخاص، بين الحق والواجب، بين الشيء والوعي، بين الحركة والسكون وإنه يكمل هذه المصالحة بصفتها تحقيق الإرادة أي حيث تصير الإرادة واقعاً.

إن الطبيعة، وهي المعيار أو النموذج، «لاتتحقق في الواقع» قط، لأن من طبيعة الطبيعة أن تكون -فيما- يتجاوز قدرة الإنسان على امساكها. من يبحث عن الطبيعة يبتعد عن ذاته. انه هذا الابتعاد وهذا العلو للطبيعة اللذان يفتحان للإنسان الحيز بين واقعه وغائيته، وإذن امكانه أن يريد. ولكن إذا نظرت إلى فعل الإرادة في واقعه، إرادة شيء ما بالضرورة أيضاً إرادة الإرادة (Voulant Vouloir) إذا نظرت إلى الإرادة بشكل منفصل عن «الطبيعة» أو عن «العالم»، عندئذ يكون كلام هيجل الذي جئنا على ذكره، أقل إثارة للدهشة، وأكثر اعتدالا، مما بدا لنا عليه في بادىء الأمر. انه يقول وحسب، ولكن بالشكل الوافي الذي يصنع قوة هيجل، ما تقوله الإرادة عن ذاتها، ما تريده من نفسها، وقبل كل شيء، أنها تريد ذاتها. إنه (كلام هيجل) يوضح الوعد اللامتناهي الذي تنطوي عليه الإرادة وقد تحققت في لواقع (صارت واقعاً) إذ لايمكن للإرادة إلا أن تريد تحققها في الواقع، وبوصفها تتحقق وتصير واقعاً، لاتتوقف البتة عن إرادة التحقق، وبذلك تكمل وحدة الحركة

(1) Trad. A.Kaan, Paris, Gallimard, 1940

والسكون. أن ما تحققه هذه الإرادة هو بالضرورة معقول، إذ ليس من الممكن حقاً أن تريد الإرادة إلا ما يمكن أن يريده آخر، أو حتى ما تريده كل إرادة، إلا ما هو قابل للتعميم وبوصفه متحققا في الواقع يكون كلياً. و«الدولة» هي بالضرورة كل هذا معاً لأنها ليست سوى اطار فاعلية الإرادة وأثرها، إنها (الدولة) ماتريد الإرادة ليكون بامكانها أن تتحقق في الواقع. كل الفلسفة السياسية الحديثة، التي تؤسس النظام السياسي الشرعي على إرادة الفرد الإنساني، تفكر أصلا كما يفكر هيجل. أو بالأحرى، ووفقا للتفسير الذي يقدمه هو نفسه عن مؤلفه، يوضح هيجل تمامَ معنى الفلسفة السياسية الحديثة، ماذا تبتغي قوله بالمعنى المزدوج للتعبير.

وحالما يشرع حقاً بمأسسة الإرادة الإنسانية، بوصفها عاقلة لدى كل فرد، تنقش في المؤسسات السياسية -هذه المرحلة الحاسمة تمت مع الثورة الفرنسية-، يكون النظام السياسي عندئذ مريضا بشكل عميق، كما شدد على ذلك هيجل. قد يوجد تباين في التقدير، وبالتالي تباين في درجة الرضا، وبين هؤلاء الذين يرون أن ما تريده الإرادة العاقلة قد صار واقعاً منذ الآن - حزب النظام، أو الوضع الراهن (Statu Quo)، حزب اليمين-، وهؤلاء الذين يرون أن هذا النظام لم يتحقق بعد إلا بشكل ناقص، وبالتالي لابد من إجراء اصلاحات كبيرة، بل بالأحرى القيام بثورة تكون المسعى الأخير لجعل الإرادة حقيقة واقعة حزب الحركة، التقدم، حزب اليسار؛ ولكن بالنسبة للشيء الأساسي، إذا اعتبرت مؤسسات الديمقراطية الحديثة بوصفها تحول إلى واقع مبدأ الإرادة العاقلة، فإن الإنسان الحديث، على الأقل الإنسان العاقل يكون بالضرورة راضياً. فهو، سياسياً، لايرغب إلا بما يوجد لديه. وفي الواقع، ماذا استطيع أن أريد غير هذا الذي أريد؟ لما كانت الديمقراطية الحديثة النظام المؤسَّس على الإرادة الإنسانية، كيف يمكن لهذه الإرادة أن تريد شيئاً آخر غير هذه الديمقراطية؟ بإراداتها للديمقراطية تريد الإرادة ذاتها.

- IV -

بلغة مختلفة جداً عن تلك التي يستعملها هيجل، يدخلنا توكفيل (Tocqueville) إلى أفكار قريبة منها، عندما ينشر أمام ناظرينا ضرورة الديمقراطية. لهذا التوصيف وجهان. فهو يعني من جهة أن الشعوب الحديثة، الشعوب الديمقراطية، لن تقبل أبداً بنظام اجتماعي لايقوم على المساواة بين الأفراد وتكون كل عودة إلى «الارستقراطية» بعد الآن، امراًمستحيلاً: لايمكن لاي تفاوت في الشروط أن يستمر طويلاً، وأقل من ذلك أيضاً أن يحيا من جديد مذ تكون الموافقة العامة على أنه لاتوجد طاعة مشروعة إلا تلك التي قبلنا بها سلفا. وقد يتضح مبدأ الإرادة، أو الموافقة ويُعْتَرف به، كيف يمكن القبول بنظام لايتأسس على الموافقة؟ كيف يمكن الموافقة على عدم الموافقة؟ كيف يمكن أن تجتمع الإرادة وعدم الإرادة في آن معاً ولكن امتناع مقاومة الديمقراطية يعني من جانب آخر أن الديمقراطية منذورة لأن تمدَّ بلا حدود، سلطتها على الإنسان الديمقراطي: فالمزيد من الأفعال، والمزيد من العواطف، والمزيد من الأفكار، والمزيد من «مضامين الحياة» يخضع بشكل لايُقاوم لسيادة الديمقراطية. نعرف أن توكڤيل اكتشف في امريكا أهمية الفكرة، أي الإرادة الديمقراطية. «وهكذا، في الولايات المتحدة، المبدأ المولِّد للجمهورية (سيادة الشعب) هو ذات المبدأ الذي ينظم معظم الأفعال الإنسانية»[1]. ان مبدأ الموافقة الذي تحركه إرادة الفرد، ينفذ ويعيد تأليف العلاقات التي كانت تبدو حتى ذلك الحين منقوشة بشكل واحد في النسق الخالد للطبيعة البشرية، على سبيل المثال، وبشكل بارز العلاقات بين الآباء والأولاد، وبين الرجل والمرأة، أو في النسق الخالد للعالم، على سبيل المثال، وبشكل بارز العلاقات التي تكوِّن الدين.

وعندئذ يرى توكڤيل، خلافاً لما يراه الفلاسفة الأغريق، أن الديمقراطية والأرستقراطية ليستا سوى نظامين سياسيين ممكنين دائماً في اطار نظام طبيعي ينطوي أيضاً على نظم أخرى، شرعية، المقصود النظامان السياسيان الكبيران المتتاليان للحياة البشرية والذين يقول عنهما:

(1) Tocqueville, De La Démocratie en Amérique, t.i, 2a partie, chap. 10.

«إنهما مثل انسانيتين متمايزتين»[9] ويتغلب نظام الإرادة على كل النظم الأخرى ويحل محلها. وعندئذ يظهر أنه أكثر وشيء مختلف عن مجرد نظام سياسي وشيء مختلف عنه لم يُعْرَف من قبل، وإن كان مرضياً بشكل خاص: يقول لنا توكفيل أنه يُحدِث(fait advenir) «بشرية جديدة».

مذ خلّصت الحرية من حرية الاختيار، وانعتقت الإرادة من الطبيعة، فإن هذه الأخيرة (الطبيعة) لم تعد مناسبة كاطار واسع تُسكَن فيه الشؤون الإنسانية وتُفسَّر. فظهور نظام الإرادة يرمي كل النظم الأخرى في «قبْل» ننظر إليه من وجهة نظر عليا بلا شك. وسواء تصورنا هذا الـ«قبْل» بوصفه نظام الطبيعة أو القوة، أم نظام الموروث والدين، فإنه يشير إلى الحقبة التي كانت فيها البشرية «قاصرة». مؤكد أنه عندما أوضح الفلاسفة الاغريقي مفهوم «الطبيعة» مفهوم الـ Phusis مكوِّنين بهذا الشكل الفلسفة ذاتها، انتزعوا انفسهم، وانتزعونا بشكل حاسم من هيمنة الموروث وهيمنة الدين، اللذين أُرْجِعا بهذا الشكل إلى مستوى «الاتفاق» وانتزاع هيمنة **القانون** (الناموس nomos) **فالطبيعة** و**القانون** قطبان متعارضان. ولكن مذ انعتقت الإرادة، تلاشت هذه القطبية: الطبيعة والموروث (أو الاتفاق)، يصيران متشابهين كنظامين حيث تكون الإرادة الإنسانية خاضعة لهما بالقدْر نفسه ولكن بشكل مختلف، ان عالم الفلسفة الكلاسيكية، عالم «الطبيعة المتراتبة هرميا»، وإذن عالم التفاوت والقوة، والعوالم الشتى الموروثة لم تعد تشكل إلا «عالماً قديماً» واحداً.

يمكن تمييز هذا العالم القديم وفقا لهذا القطب أو ذاك الذي يستقبلهما معاً ويظهر أنه يمزج بينهما أو يوفق بينهما. يمكن الإشارة إليه بوصفه عالم الطبيعة، والجوهر الذين يتبعهما عالم الإرادة، عالم الذات (الفرد) ولكن، في الاتجاه المعاكس، يمكن أن نرى أن فكرة الطبيعة الكلية في الظاهر وإذن فكرة االفلسفة ليست في الحقيقة إلا تعبيراً عن خصوصية الأغريق، واحدة من «مؤسساتهم الفريدة»، اللوغوس (العقل) تعبير عن (muthos) وفكرة **الطبيعة** نتيجة **لقانونهم**.

(1) Ibid., II, dernier chap.

عملياً، غالباً ما تمثل القضيتان معاً في الحديث ذاته دون أن يشعر المؤلف بأدنى حرج. ذلك أن التعارض الجديد جرَّد التعارض الأول من كل قوة، ومن جراء ذلك، جعل هذين القطبين يحل أحدهما محل الآخر. أن ظهور الإرادة يجعل الهيبة المحررة للطبيعة القديمة شاحبة ويظلل بهذا الشكل المعنى الأصلي للفلسفة.

ومهما يكن من أمر، فإننا قد نرى، أو مذ نعمل على ظهور هاتين «البشريتين المختلفتين» وهما «الارستقراطية» و«الديمقراطية»، فإن مايأتي في المقام الأول بشكل ما، إنما هو ضرورة وجود صلة أو عنصر مشترك يجمعهما، ان العنصر الذي ينفذ إلى هذه الإنسانية وتلك، والذي يتحول من الواحدة إلى الأخرى، العنصر حيث يمكن للإنسان وحده دون غيره أن يحيا وأن يفكر في ذاته مذ ارتفعت ارادته فوق طبيعته، ندرك أن ذلك هو **التاريخ** (Histoire). الإنسان هو كائن تاريخي، لأن إرادته أقوى من طبيعته، أو إذا كانت كذلك.

هكذا نعثر ثانية في سياق آخر على ما قلنا في الفصل الأول، وان فكرة **التاريخ** تجد شكلها وأساسها في القطبية بين الجديد والقديم بحيث لم يبق للطبيعة القديمة من القوة لتقليصها. ولكن لم يحن الوقت بعد لعقد خيطي التطورين. لنلاحظ على الأقل بعد الآن أن مسألة تصنيف السياسة ليست البته مسألة صورية، بل أنها شقت الدرب إلى الأساسي. وكما أن عدم وجود مكان للنظام الإنكليزي في التصنيف الجديد عند مونتسكيو، أعطى الانطلاق لبحوثنا الأولى، نستطيع هنا البدء ببحثنا الذي يخص نظام الإرادة الحديثة باستنادنا إلى هذه الواقعة الدالة بشكل قوي: الديمقراطية القديمة تدخل، الديمقراطية الحديثة لاتدخل، في تصنيف للنظم السياسية.

- V-

من أجل أن نبدأ بتكوين قدرتنا على استشفاف أهمية هذا الاختلاف، لنصغ على التوالي إلى أرسطو وروسو؛ كتب أرسطو:

«إن السبب في وجوده عدة أشكال من النظم السياسية هو أن كل مدينة تنطوي على عناصر متعددة (أي: الأسر، وطبقة الأثرياء، وطبقة الفقراء، والمهن المختلفة، تفاوت المولد والموهبة، الخ) (. . .) وبالتالي ندرك بوضوح أنه لابد من وجود أنماط نظم سياسية مختلفة بشكل نوعي بعضها عن بعض لأن الأجزاء التي تتألف منها تختلف فيما بينها أيضاً بشكل نوعي»[١].

لانكاد نجد قبولاً أكثر من هذا بتعدد وتنوع عناصر المدينة، مثلما القبول بالتعدد والتنوع الناجم في النظم السياسية والعديد منها نظم شرعية. وبدون الرجوع إلى هذا التقدير السخي يلاحظ أرسطو فيما بعد، كما تُلاحظ ظاهرة مناخية، أن هذا التنوع ينزع إلى تبلور في اتجاهين: **«من الشائع القول بوجود نموذجين أساسيين من النظم: وكما أننا عندما نتكلم عن الرياح، نتكلم عن رياح شمالية ورياح جنوبية، وتُعْتَبر الأخرى بوصفها انحرافات عن السابقة. نُرْجع النظم السياسية المتنوعة إلى نموذجين: حكومة شعبية وحكومة أوليغارشية»[٢]،** يرى أرسطو أن المسألة السياسية لايمكن أن تتخذ حلولا جيدة عديدة - وأن كانت تتفاوت في درجة جودتها - روسو يجعلنا نستشف تطلب الديمقراطية الحديثة وأحاديتها بالأسلوب الذي يميز فيه فعل الإرادة الذي هو العقد الإجتماعي، مبدأ ومصدر تلك الديمقراطية:

«ان بنود هذا العقد محددة بطبيعة الفعل إلى حد أن أقل تعديل يلغي قيمتها وأثرها»[٣].

وهكذا، بنظر روسو، لاتقبل المسألة السياسية إلا حلاً جيداً واحداً: لايسع الإرادة ألا أن تريد، ولايسعها إلا أن تريد ما تريد.

(1) Aristote, Politique, 1289, b 27-1290 a7, tr.y. Tricot, Paris, Vrin, 1962

(2) Ibid., 1290 a 13-16.

(3) Rousseau, Du Contrat Social, I, 6.

أن القائمة المتعددة الأنواع، التي وضعها أرسطو، للعناصر المكوِّنة للمدينة، واذن للديمقراطية الأغريقية تثبت أن المدينة، واذن للديمقراطية الأغريقية تعددية بشكل أساسي. وبالمقابل تثبت دساتير روسو أن الديمقراطية الحديثة تكون وتريد أن تكون وحيدة الشكل لأنها لاتعترف إلا بعنصر مكوِّن واحد شرعي: الإرادة الفردية. أن شدة وغرابة التباين مشددتان بواقع كون العنصر الواحد الذي يبقيه روسو غيو موجود في القائمة الأرسططالية. كيف يمكن لفيلسوفين، يُعْتَبر كليهما ذوي كفاءة عالية، طرح المسألة السياسية بعبارات على هذا القدر من التباين؟ يلزمنا النظر بامعان أكبر إلى مسيرة أرسطو.

IV

عن السؤال: ما هي المدينة؟ أو: ما الذي يصنع هوية المدينة؟ يجيب أرسطو بنيتها، أو حكومتها، نظامها السياسي (sa politeia). فما هو النظام السياسي؟ أنه تفيير ما للعدالة؛ أنها نتيجة الجدال، الصريح والضمني في آن واحد الذي يحتل المكان، أو الذي يمكنه احتلال المكان في داخل المدينة، ويتناول مسألة ما هو العادل وما هو الظالم؟ عمليا، كما يشير إلى ذلك النص المذكور اعلاه، في المدينة الواقعية، يتخذ الجدال مكانه بين رجل النظام الأوليغارشي ورجل النظام الديمقراطي. وبدلاً من بناء الشرعية السياسية، السياسة المعادلة، انطلاقاً من حالة ماقبل سياسي -«حالة الطبيعة»- كما سترى ذلك النظريات الحديثة للعقد الإجتماعي، ينطلق بحث أرسطو من آراء حول العدالة كما تُصاغ في المدن الواقعية، وفي الساحة العامة: «إنه يأخذ مأخذ الجد وجهة نظر المواطن في الشأن السياسي[1]. لايسعني أن أتبع هنا التحليل الأرسططالي. البالغ الدقة، كما وسع في الجزء الثالث لكتاب السياسات. وأكتفي ببعض الملاحظات.

---

(1) Leo Strauss, La Cité de L'Homme, 1964, tr.O. Sedeyn, Agora, 1987, chop 1.

كتب أرسطو: «يلامس كل من الفريقين بدرجة ما، ما هو عادل، ولكن إلى حد ما فقط، فهما لايعبران عن العادل بالمعنى الكامل والمطلق»[1]. وهكذا في الفريقين، يكون **جميعهم** على صلة واقعية وايجابية مع العدالة. ولكن لايدرك أي منهم **كلّ** العدالة. أن كل رأي عن العدالة هو حكماً رأي عن طبيعة المدينة وغايتها ومبرر وجودها. وكل رأي سياسي هو رأي **سياسي**: يعني **الكل**، ويضع المواطن في علاقة عاطفية وعقلية مع **الكل**. وقد نقول: لايمكن للمواطن الامتناع عن التفكير، وعن التفكير في االسياسة. وهكذا فإن الأوليغارشيين، بتأسيسهم حقهم في الحكم على عِظَم ثرواتهم، يفترضون أو يخلصون إلى أن المدينة هي نوع من مجتمع تجاري يضطلع بمسؤولية محدودة، ونقول أنه **شركة الرصيد المشترك** (Joint-stock-Company)، حيث تتناسب الأسهم السياسية لكل منهم مع ثروته: كل حسب رأسماله. أما الديمقراطيون، الذين يستندون إلى تساوي كل المواطنين في الحرية ويكتفون بهذا المبدأ الصوري الخالص، يجردون المدينة من كل هدف مادي، ويرجعونها إلى نوع من تحالف دفاعي ضد كل ظلم: [2] ويُرْجَع وجود الإنسان بوصفه مواطناً إلى وجوده بوصفه لايخضع الظلم. وفي الواقع يكون مبرر وجود المدينة هو جعل المواطنين وعادلين» بتصحيحه لكل من الفريقين[3].

بالطبع، سيبتسم كل منهم عند هذه الكلمات الأخيرة لأرسطو، وحتى هؤلاء العازمون على تصديق ما يقول. ولكن لحظة من التفكير تمحي تلك الإبتسامة المنافقة التي تستقبل كل ذكر للفضيلة[4]. لئن أراد المرء أن يكون قادراً على الحكم عما هو عادل في المدينة، وإذن أن يحكم عما هي المدينة العادلة - ومن لايريد

---

(1) Politique, 1280 a9-11.

(2) Ibid., 1280 a 34-35.

(3) Ibid., 1280 a b12.

(٤) كتب مونتسكيو: أن الطموح في الفراغ، والضعة في الكبرياء، والرغبة بالشراء بدون عمل عدم حب الحقيقة، والنفاق، والخيانة، والمكر والتخلي عن كل الالتزامات، وازدراء واجبات المواطن، والخوف من فضيلة الأمير، والأمل بضعفه وأكثر من كل هذا، الهزء الدائم بالفضيلة، تشكل، في اعتقادي، صفات العدد الأكبر من رجال البلاط والملاحظة في كل مكان وفي كل زمان (من كتاب «**روح القوانين**»، III، 5).

ذلك، أن لم يكن لشيء آخر سوى معرفة ما إذا كان متضرراً، أم لا، بالتنظيم الفعلي للنظام الذي يعيش فيه؟-، يكون من الضروري معرفة مبرر وجود المدينة. وهل يمكن أن تكون للمدينة غاية غير غاية انتاج، أي تربية المواطن «الخيِّر» و«الطيب» ومن جراء هذا بالذات المواطن السعيد؟ هل يمكن أن تفضل له أن يكون شريراً، ظالما وضيقا؟ لاشك، أن طبيعة ذاك الخير وتلك العدالة لاتزال غير محددة هنا، ولكننا نبدأ بالإحساس، وبالتالي بالرغبة بعدالة لايطالها تحيز الأحزاب.

لئن كانت الغاية الحقة للمدينة هي السعادة والفضيلة، فيجب أن يحكمها هؤلاء الذين يكونون أكثر إسهاماً في تلك الغاية، هؤلاء «الأفاضل»، هؤلاء الذين يقومون بـ«أعمال جميلة»(١٨). ولكنها عندئذ ستستبعد من تكريمها، وإذن سنستعيد منها الجمهور الكبير(١٩). من المواطنين. ولن تبق المدينة إلا جزءاً صغيراً من نفسها: المدينة الحقة لن تكون إلا جزءاً صغيراً من المدينة الفعلية. لئن حكمت المدينة بغايتها وحسب، فإنها محكومة، على هذا النحو، لن تكون المدينة، يبدو لي أن مسألة الديمقراطية طُرِحت على أرسطو في هذا السياق. فمطالب العدد الأكبر، أو مطالب البؤساء لن تكون أكثر أساساً من مطالب الأثرياء، وهي، بالتأكيد، أقل أساساً من مطالب الرجال الأفاضل. ولكن ولئن لم تكن المدينة التي يطالبون بها المدينة الحقة، فإن تلك التي تستبعدهم لاتكون حقاً المدينة. وكي تكون المدينة حقاً مدينة، يجب أن يشارك العدد الأكبر فيها، أي أن يشارك في بعض الإدارات، وخاصة القضائية منها. فمن أجل حل هذه المسألة في تأليف الكل والأجزاء يطرح أرسطو أو يوافق على حجج ديمقراطية. من أجل تكثيف وضوح اللحظة الديمقراطية وحدودها في فكر أرسطو، لعل بإمكاننا القول: أن مطالب الكثرة تكون مبررة بقدر ما تتم

---

(1) Politique, 1281 a 1-10.

(2) Ibid., 1281 a 28-30

تلبيتها، أي بقدر ما تتم تلبيتها، أي بقدر ما تشارك الكثرة فعلاً في ثروة المدينة وفضيلتها.

ولكننا نعرف أنه من أجل تكوين فكرة كاملة عن مسألة العدالة، يترتب علينا أن لانقتصر على رأي الديمقراطيين، بل علينا أن نضع في الحساب رأي الأوليغارشيين. سنقول إذن أن العادل هو في آن معاً نوع من المساواة (وفقا لرأي الديمقراطيين) ونوع من عدم المساواة (حسب رأي الأولغارشيين) وعليه، أي نوع من المساواة أو أي نوع من عدم المساواة يؤسس حقاً بالمشاركة بالسلطة السياسية؟ وكما يشير إلى ذلك أرسطو بشيء من اللهجة الجليلة، «ههنا توجد صعوبة تقتضي تدخل الفلسفة السياسية»[1].

إذن كان من الواجب توزيع الوظائف العامة، على الأقل المناصب العليا منها، بالنظر إلى نوع من التفوق، أو التفاوت(*)، فالسؤال يكون، تفوق، أو تفاوت بماذا؟ لانستطيع الإجابة: بتفوق ما. وبالفعل، لانعطي المزمار الأفضل إلى أكثر المولودين نبلاً، أو إلى من هم الأكثر ثراء، ولكن لهذا الذي يعزف بالشكل الأفضل على هذه الآلة. أن إعطاء المزمار الأفضل للأكثر ثراء على سبيل المثال، يعني الافتراض أن أي خير يكون مشابهاً، لأي خير آخر، إلا أن هذا التشابه مستحيل[2]، وإذن، من الواضح أنه في مجال السياسة أيضاً، من الصواب أن لايكون التنافس على المناصب الرسمية بالنظر إلى أي نوع من التفاوت(. . .) أن من يطمح للسلطة[3] يجب عليه أن يستند إلى امتلاكه للعناصر المكوِّنة للمدينة وحسب.

---

(1) Ibid., 1282 b 22-23.

(*) التفاوت في القدرات والفروق في الاستعدادات.

(2) Ibid., 1283 b 3-10.

(3) Ibid., 1283 b 10-15.

نعرف هذه العناصر وهي على سبيل المثال، المولد، الحرية(*)، والثراء، والفضيلة، والقيمة العسكرية. وإذن يطالب شرعاً النبلاء، والأحرار، وأصحاب الثروات بجزء من التكريم، كما يطالب به الرجال الذين يتصفون بالعدل والشجاعة. إلا أننا صرنا نحس بمشكلة التعادل بين الخبرات. كيف السبيل إلى المقارنة بين خيرات ضرورية وحسب الحياة المدينة مثل الثروات والحرية وأن يوجد لها مقياس مشترك مع الخيرات التي تسهم مباشرة وإيجابياً بغاية المدينة، مثل الفضيلة؟ أن امتيازاً في الثروة أو في الفضيلة يستدعي امتيازاً مقابلاً على الصعيد السياسي، فالثروة والفضيلة هما عنصرا النظام السياسي. ولكن ماذا تعني كلمة «مقابل»؟ أي كمية من الفضيلة تعادل كمية من الثروة[1]؟ نود القول أن الثروة ليست أكثر تكافؤاً مع الفضيلة مما هي متكافئة لفن العزف على المزمار، إلا بمعنى أن الثروة والفضيلة، خلافاً لفن العزف على المزمار، تدخل مباشرة في تكوين المدينة وأن كليهما يشكلان العناصر السياسية لها.

نظرياً، المسألة تستعصي على الحل. ومع ذلك لامناص من حلها إذا كان لابد من وجود المدينة. **عملياً**، المسألة محلولة لأن المدن موجودة. ما معنى ذلك؟.

يقدم أرسطو معاً قضيتين. من جهة، «كل مطالبة بالتكريم السياسي قابلة للنقض»[2] ومن جهة ثانية، «في كل نظام سياسي، تكون مسألة القرار بمن يجب أن يحكم خارج النقض»[3] وهكذا يتعرف نظام سياسي بأسلوب حسمه عملياً وسلطوياً للسؤال -الـ«المعضلة» (Aporie) - سؤال العدالة في التكريم السياسي، الذي لم تتمكن النظرية من حله. وعندئذ تتعرّف المسألة السياسية بالتوتر الذي لايمكن أبداً تجاوزه تماماً، بين الحكم أو القرار الذي لايقبل النقض، الـKrisis، سمة

(*) ليس عبداً.

(1) Harry v. Yaffa, Aristote, in History of Pólitical Philosophy éd. Leo Strauss et Y. Cropsey, 2 e éd., Chicago, Rand mc Nally, 1272, p.110-112.

(٢)

(٣)

فعالة وشكل كل نظام سياسي في الواقع، والمعضلة التي يتعذر حلها التي هي معضلة العدالة أو الخير.

كل نظام سياسي بكونه هذا النظام السياسي، يفرض حلاً لمشكلة يتعذر حلها. فهو يضع بأسلوب سلطوي حدا للحوار الذي لاينتهي عن العدالة، وعن التكافؤ أو عدم التكافؤ بين الخيرات. ويأمر بتكافؤ ما بين الفضيلة والثروة والحرية، قيمة نسبية ما، إن شئنا، للعناصر المتنوعة المكونة للمدينة. بهذا المعنى، العمل السياسي، لأنه مضطر إلى فرض أو قبول تشابهات، أو تكافؤات تقريبية بلا ريب، بين الخيرات ينجز ما تعجز النظرية السياسية عن تصوره، لأنها تكشف بالضرورة عن امتناع مثل هذه التشبيهات ولكن هذا الامتياز للعمل على النظرية، في النظرية السياسية لدى أرسطو يجب أن لايفسر مثل تجل لـ «تجريبية» الفيلسوف. على خلاف مع علم السياسة الحديث الذي يرى أن الواقع يكون بالضبط وبشكل دقيق ما هو عليه، بينما يكون العلم «تقريبياً»، وفي أحسن الأحوال يكون «مقارباً» يكون العلم في عالم السياسة الأرسطالي هو العلم الدقيق ويكون الواقع تقريبياً، لأنه عمل تقريب.

ههنا إذن يوجد عدم تحديد واقعي لايمكن لأي علم أن يلغيه. وإن ذاك الذي يريد تأليف النظام السياسي، أو التأثير في تأليفه يكون مضطراً، من أجل التحكم جهد المستطاع بعدم التحديد هذا، لأن يقول ويفعل أكثر مما يعرف، أو شيئاً آخر غير ما يعرف. بالتفسير العاطفي يظهر هذا الوضع الإنساني بوصفه «الخالق التعسفي للقيمة». ولكن في الحقيقة، لِمَ تخيل الإنساني على حافة الهوة؟ ما من حاجة لتضخيم الصوت، زرادشت! فعدم التحديد ليس هوة؛ إنه التعقيد الواعد بالخير. يشبه الإنسان السياسي بالأحرى الرسام الذي يضع حامله بالقرب من حافة قرية، ويتساءل كيف سينسق أخضر العشب مع اللون الأحمر للتنورة.

بالضبط، كيف يعلّم أرسطو رجال السياسة فن التأليف؟ كيف يعلّم المدن الموجودة في الواقع فن إجراء التقارب الممتنع والضروري بالشكل الدقيق الممكن؟.

ولأنه لايمكن دحض المطالب المغالية، وإذن غير العادلة، المؤسسة على عنصر ما من عناصر المدينة، باستدعاء مباشر لعنصر آخر - ان العناصر المتنوعة، أو الخيرات ليس لها مقياس مشترك - وسيُنتَقد كل مطلب بمفرده. على سبيل المثال، للآوليغارشيين الذين يؤسسون مطالبهم السياسية على تفوق ثرواتهم، سيلفت انتباههم آنه بالامكان تجاوزهم بالثروة إما بـ«أكثر الأثرياء ثراء» وإما بالكثرة ذاتها. ويتعرض أفاضل الرجال لاعتراض من النموذج نفسه. أما الديمقراطيون الذين لايريدون الأخذ بنظر الاعتبار إلا صفة الإنسان الحر سيوجه انتباههم إلى واقع كون حجة «المولد الحر» تقوم على «المولد» بقدر ما تقوم على «الحرية» وأنها إجمالاً تشبه حجة النبلاء(٢٦): فالفقراء أيضاً تجشموا عناء الولادة.

وهكذا لئن كانت المطالب المؤسسة على امتلاك عنصر مكون للمدينة مسوّغة كلها، فإنها أيضاً قابلة للتنفيذ بالمبدأ ذاته االذي تستند إليه. وعندئذ يقود الحذر كل مُطالب وفي العمق يقوده المنطق إلى جعل مطالبه أكثر اعتدالاً. كل بعَرضه لمطلبه يقترح نوعاً ما من التكافؤ بين ثروته الخاصة وثروات الآخرين، نوعاً من مقياس نسبي للثروات المكونة للمدينة، وبشكل عام لاتستاء منه. ولما كان لابد له من الاعتراف بأن هذا التكافؤ أقل يقيناً مما بدا له في البداية، فإنه يجعل مطلبه أكثر اعتدالاً، ويعيد النظر من تخفيض المقياس النسبي لثروته ونتيجة الاعتدال التي يستخلصها هكذا كل منهم تكون المقياس المشترك العملي للخيرات التي يمتنع قياسها بمقياس واحد من الناحية النظرية.

أن التنازلات التي يقرها الحذر لاتشترك إلا بالاسم مع تلك التي تنتزع من الجبن. فهذه تصدر عن قلب ضعيف؛ وتلك تصدر عن حكم ذكي. في فعل الحذر الحق، أضع بصدق موضع الشك التقريب الأول، التكافؤ الأول الذي كنت قد قدمته. فالنقد، وربما المعارضة التي أثرتها تجعلني أعيد النظر فيما بدا لي في بادىء الأمر كأفضل تأليف للخير السياسي. تصورت من أجل حزبي، وأولادي، ومن

أجل نفسي المكانة المقابلة لحقيقة مبادئها، وتوضيح نسبها، وامتداد جداراتي؛ اعترف الأن بأن حقيقة هذا التأليف الأول لاتقوم على يقين، وعلى كل حال لايمكن اثباتها، وأن عليَّ مراجعة حكمي. سيُقال إنه في معظم التنازلات، حتى النزيهة منها، تكون الضرورة دافع الاعتدال الجديد، سهولة التعامل (Commodity)، ونادراً، إن لم يكن أبداً تحول ذهني. وربما يكون ذلك صحيحاً في التنازلات العادية التي نقوم بها بدون تفكير فيها. كما يُسْمَح بالمرور في الساحة لسائق السيارة القادم من اليمين، ومذ يكون الرهان مهماً، يتطلب التنازل بناء ذهنياً ويتم بحكم من المصدر نفسه. يضاف إلى ذلك أنه لاالضرورة ولاسهولة التعامل يمكن التعرف عليهما بسهولة. أكان الأمر في مثل هذا التنازل يتعلق بحزبي، باسرتي، أو بشخصي أقلل من مطالبي من أجل أن يكون خيرنا أو خيري الخاص متناسباً مع خير الآخرين، أي مع الخيرات الأخرى، وبفضل هذا الاعتدال، سيزداد مجموع الخيرات التي يحصل عليها حزبي، وأسرتي، وأنا نفسي. أن تصور تنازل ما هو أولاً حل ذهني لمشكلة تأليف صعبة، بوضع، وثم باقتراح تكافؤ جديد يقيس حصة أصغر من مجموع خيرات أكبر.

وهكذا نرى بدقة المعنى الإنساني للسلطة السياسية.

إن السلطة السياسية هي العنصر الذي يتيح وجود كل خير، ودوامها وترسيخها في العالم الإنساني وفي الوقت ذاته الدخول في تواصل، في «تعايش» مع الخيرات الأخرى. ينبغي التوقف عند هاتين الخاصتين اللتين تبدوان متناقضتين، ولكن حضورهما معاً يصنع بالضبط سر السلطة. إن سر السلطة الحق، إن نحن بحثنا عنه، يكون في خلاصته: تتيح السلطة السياسية للثروات الشتى أن تتواصل وأن توجد معاً في العالم الإنساني كما تتيح في الوقت ذاته لكل ثروة الأفلات من كل مقياس مشترك يتم لصالح الآخرين. في المقام الأول المقام «المفتوح»، أو «الهجومي» يسلِّط الضوء، يَعْرِض علينا، يوسِّع عالم البشر، وتعبيره الأساسي

يكون الغزو الصريح، الغزو العسكري؛ في المقام الثاني، المقام «المغلق» أو «الدفاعي»، تكون السلطة الكثافة الحامية للخير، الباب المغلق وسور تحصين مصنوع من خشب شجر السرو.

السلطة خطيرة جداً لأن ضرورة حسم **المعضلة** (aporia) وممارسة الحسم تقويها بفرض التكافؤات الأكثر تحيزاً، حيث يكون الخير موضوع الاختيار بالغ الفقر وبالغ الضعة بحيث يتداعى الخير الإنساني إلى حد وضع الرضا الإيديولوجي لحفنة من المتعصبين مكافئاً لحياة أجناس بشرية أو طبقات اجتماعية، وتكون السلطة مفيدة إلى حد كبير، إذ بفضلها، وبفضل مشاركة الخيرات المختلفة لنفس التنظيم للسلطة، لنفس النظام لنفس المدينة، يمكن للإنسان أن يجد بمتناوله، وحوله، كل الخيرات الإنسانية وفقاً لهذا التأليف النوعي لهذا النظام، لتلك المدينة: يمكنه العيش في الاكتفاء[1].

يضطلع رجل الدولة إذن بمهمة نبيلة وبالغة الحساسية. فعليه أن يمنح لكل خير ما يستحق، وفقا للقيمة الملازمة لهذا الخير كما يثمّنه، ومن أجل هذا الحكم، يوظف مبدأ تثمين شخصي وخاص، من مستوى فلسفي أو ديني على سبيل المثال. ولكن عليه أن يقوم بذلك بحيث يكون المقياس المشترك، تكامل كل الخيرات في وحدة نفس المدينة، أمراً ممكناً. وعندئذ يمارس دوره السياسي نوعياً، أو دوره كرجل دولة: أن مهمته هي حماية الخير المشترك ووضعه في المقدمة[2].

أن الخير المشترك ليس خيراً ينفصل عن الخيرات المختلفة الأخرى، عن العناصر الشتى التي تكون المدينة. وليس نوعاً من قاسم مشترك، يختلف عن هذا الخير، الحفاظ على الذات الذي سيضعه الفلاسفة المحدثون في مبدأ حقوق الإنسان. أنه الخير الأسمى والمخلّص بوساطته تتواصل الخيرات المختلفة إذ ليس

(1) Ibid., 1282 b 29-30; 1253 a 1.

(2) Ibid., 1282 b 14-18; 1284 b 6.

بإمكانها التواصل فيما بينها مباشرة نظراً لكونها غير قابلة للمقايسة مباشرة . إنه الخير الذي بدونه لن تتمكن الخيرات الأخرى من التعايش أي أنه لايمكنها البتة أن تكون حاضرة في العالم الإنساني .

نرى لماذا لايظهر الفرد مع إرادته بوصفه كذلك كموضوع في «**سياسات**» أرسطو ، أن العناصر الحقة في المدينة هي الأهداف أو دوافع الأفراد للعمل ، أي الخيرات . ان «تعددية» ، أو إن شئنا ، «ليبرالية» أرسطو لاتقيم في الاعتراف بحقوق متساوية لأفراد أحرار ، بل تأكيد الحضور المتأني للخيرات المتنوعة وغير المتساوية في المدينة ذاتها ، وفي التوصية بأن تشارك ، بدرجات متباينة بالتأكيد ، بالحكم ، وبالمناصب الإدارية ، الفئات المرتبطة بشكل خاص بهذه الخيرات المتنوعة وإذن القادرة بشكل خاص على إنتاجها أو على الأقل ، على الحفاظ عليها .

لن تكون الإرادة العنصر المكوِّن ، بل الخيرات المختلفة التي يمكن للإرادة أن تريدها .

- VII-

لقد أخذ أرسطو المطالبة السياسية على الدوام مأخذ الجد ، كما أشرت ، وبتناولها ، يتناول فئات إنسانية وثرواتها ؛ وهو يتناول «مجموعات روحية» و«مضامين الحياة» . فإن نحن عبرنا القرون بقفزة رشيقة ، نلتفت نحو الناقد الحديث الكبير لأرسطو ، نلاحظ أن توماس هوبس ، على نقيض ذلك ، يتناول المطالبة السياسية باستخفاف وكأنها تعبير عن الغرور الفردي . هذا الفرق يوصلنا إلى الفرق في السياسة الحديثة .

أذكر أن مختلف المطالب السياسية في فكر أرسطو تستند في الوقت ذاته إلى أساس وقابلة للجدال ، ذلك أن الخير الإنساني معقد ، ومشتت ولايستند إلى يقين ، ولأنها (المطالب) ، في آن معاً ، هذا أو ذاك يتمكن فيها أصحابها من التعايش في المدينة نفسها . يرى هوبس على نقيض ذلك ، أن كون المطالب كلها تتعرض للنقد

هو إشارة إلى عدم وجود تسويغ لأي منها. هناك حيث يلمح أرسطو بدايات حوار عن العدالة خليق بالانتباه الأكثر جدية للفيلسوف، يرى هوبس مشهداً كوميدياً: ينفخ كل مرشح للسلطة صدره ويمتدح جدارته التي لاتضاهيها جدارة. ربما يبغي القول، إنه مشهد مأساوي-كوميدي: يمكن للأضعف دائماً أن يقتل الأقوى، بالحيلة أو بالتحالف مع آخرين، داحضاً من جراء ذلك بالذات مزاعمه بالتفوق، في كل جدال سياسي، يتعلق الأمر في نهاية المطاف بالغرور، بخيلاء رجل واحد (VAINGLORY OF ONE MAN) ولايوجد أي مبرر لتفضيله عن غرور رجل آخر[١]. فهوبس «يفرد» المطالبة السياسية ويجعلها «نفسية». هناك حيث يأخذ الأغريق بالاعتبار الكلام العام للمواطن، يكشف الانكليزي عن الهوى الخاص للفرد.

لم يعامل هوبس بكل هذا الاستخفاف كل مطالبة بالسلطة، وحتى كل تأكيد للتفوق إلى حد أنه يرى في القضايا العامة التي طرحها أرسطو عن التفاوت بين البشر تجلياً للغرور الفردي للمربي الحكيم للاسكندر[٢]؟ لِمَ يقاطع فوراً، الحوار عن العدالة قبل أن يبدأ، أو الخير الذي وصفه أرسطو-بعناية بالغة وحلله ببراعة فائقة في الكتاب الثالث من «**السياسيات**»، وحيث رأى فيه نابض الحياة والفلسفة السياسية؟ تُنْذر هذه الفظاظة، بالفظاظة المقصودة عند لوك الذي أرجع مسألة الخير الأسمى إلى الاختيار بين التفاح والخوخ[٣]. لِمَ هذا الأزدراء المرسل من قِبَل الفيلسوف الحديث للمسألة الفلسفية، المسألة التي هي الفلسفة ذاتها؟.

لابد من الإقرار بأن شيئاً ما، بنظر هوبس وبنظر هؤلاء الذين جاؤوا بعده، يجعل الحوار عن العدالة ببساطة أمراً مستحيلاً. قلت آنفاً إن مهمة رجل الدولة تقوم على الضمان الأفضل الممكن للقياس المشترك، ولم يعد يوجد مدينة واحدة،

---

(1) Leviathan, chap. 13.

(2) Ibid chap. 15.

(٣) انظر أعلاه، الفصل ٤ الفقرة IX.

بل مدينتان، مدينة البشر والمدينة الإلهية؟ أن ما يقاطع، وفي الحقيقة يمنع الحوار السياسي والفلسفي عن العدالة، إنما هو انبثاق المطالب الدينية، على كل حال، بعض المطالب الدينية. وفي الواقع، ادعاءات الكنيسة الكاثوليكية، ولكن أيضاً الطوائف البروتستانتية المختلفة التي تدعي جهاراً أنها الأكثر قداسة، أو تدعي القداسة لنفسها دون غيرها، هي بالتعريف لاتشبه إطلاقاً أي مطلب آخر، مثل ما يكون الخلاص الأبدي مختلفاً كلياً عن الخلاص الزمني، كما يكون الخلود مختلفاً عن الزمن.

لقد نظر أرسطو في حالة تفوق مختلفة بشكل مطلق، حالة مجموعة أو حالة إنسان «متفوق على الآخرين إلى حد أن فضيلته تفوق كل الحالات الأخرى»[1]. وعندئذ اقترح توليته كل السلطة كالحل الوحيد المطابق للعدالة، ولكن دون أن يهمل النظر المتفهم لحل البند[2] (الذي ينبذ كل ما سواه) أن العصر الوسيط الذي شهد عودة ازدهار أرسطو التقى بشكل طبيعي، إن جاز القول، هذين الحلين، فالكنيسة الكاثوليكية وفقاً لفكرتها عن ذاتها، عن فضيلتها وعن رسالتها رأت التعليل للإفادة من الحل الأول، وزعمت، بوصفها جمهورية الحقيقة الكاملة (Vera Perfectaque Respubhica)، أن لم يكن للسلطة بكاملها، فعلى الأقل السلطة الكاملة (Plenitudo Potestatis).

إن المعارضين لسلطتها الزمنية، مثل دانتي، استعملوا كل امكانات خيالهم لوضع صيغة النبذ الأكثر نزاهة والأكثر دقة، بتكوين العالم الإنساني برمته في حال الاكتفاء، هيئة سياسية كلية تكتفي بذاتها وتحت سلطة الأمبراطور. وهكذا لم يقدم أرسطو أي نجدة بل اسوأ من ذلك: بالتاكيد لايمكن القول إن بمقدورنا حل مسألة ما عندما يمكن أن ينجم عن مبدأ الحل حلان متناقضان بشكل دقيق يملكان القدر نفسه من المعقولية والشرعية عندما تتضمن المقدمات المتبناة نتيجتين متناقضتين. وبدا من

(1) Politique, 1288 a 15-19.

(2) Ibid., 1284 a 3-b34.

الضروري التخلي كليا عن أرسطو. بتغيير جذري لحدود المشكلة، سيعقد هوبس على الحل البسيط والواحد الذي مازلنا نستند إليه.

ولأن في العالم المسيحي، يوجد بين المرشحين للسلطة، على الأقل مرشح يكون دوماً «خارج اللعبة» ولاعب يمتلك على الدوام الامتياز في لعبه، مخاطب يأخذ كلامه من الله، فإن تشكيل السلطة ما عاد بإمكانه أن يولد، كما هو الحال في مدينة أرسطو، من اللعبة الطبيعية للجماعة السياسية، من الحوار العفوي، وثم الحوار المدروس عن العدالة والخير. يجب بناء السلطة بكاملها، يجب صنعها بشكل صنعي، أي بشكل ارادي: بالفعل الإرادي الخالص **للعقد**. ومنذ ذلك، السلطة، أو الدولة ستكونان أحداهما خارج الأخرى أو على الأقل تنفصل أحداهما عن الأخرى.

ومن أجل أن تكون هذه العملية المدهشة قابلة للتصور وعملية، ينبغي أولاً أن تجرد كل المطالبات بالسلطة، وليس وحسب المطالبات ذات الأصل الديني، من اهليتها. وستجرد كلها بما في ذلك المطالب ذات الأصل الديني، إذا بنيت سلطة لاتجر معها أي دافع مصلحي، سلطة لاتملك من حيث المبدأ أي تواصل اجتماعي أو ديني، **سلطة خالصة** لامضمون لها سوى ذاتها ولاسبب لها إلا الإرادة الخالصة. أن السلطة التي يبينها **العقد** لاتعبر عن ادعاءات رجال الكنيسة ولاتخدعهم، ولا عن ادعاءات النبلاء، ولاادعاءات اصحاب الثروة، ولا عن الفقراء، ولا عن الحكماء، وتصدر عن إرادة كل أنسان بوصفه إنساناً، عن نقاء هذه الإرادة وكليتها. بهذا الشكل وحسب يمكن أن تكون السلطة ذات السيادة أو السلطة المطلقة: وصفها لاتشترك، ولاتتقايس مع كل الإدعاءات السياسية لأن قانون بنائها يجعل منها السلطة الوحيدة الصادرة عن إرادة، أي السلطة الوحيدة المخولة.

ولكن هل يمكن للسلطة أن تكون موضوع إرادة بشكل خالص، وأنها تُبْتَغَى لذاتها وحسب؟ ألا يصدر **العقد** عن دوافع لاتتصف بأي «نقاء»؟ إن الإرادة التي تريد السلطة المطلقة أو السلطة ذات السيادة للدولة الحديثة يُنْتَظر منها أي تحمي حياة

الجميع. بشكل أدق، تعمل كل إرادة انطلاقاً من الرغبة بحماية كل فرد. بهذا المعنى، تريد تلك الإرادة شيئاً آخر غير سلطة الدولة، إنها تريد خيراً، خيراً لايكون الخير المشترك، ولكنه القاسم المشترك وشرط إمكان كل الخيرات التي يمكن أن يرغب بها الأفراد: الحفاظ على الحياة، ونزاهة الأعضاء. كل فرد يرغب بهذا الحيز ويبتغي وسيلة حمايته. يكون الخير خاصاً، ولكن الوسيلة تكون عامة بالضرورة: ولايتمتع أي واحد بالحماية إن لم يتمتع بها الجميع. وعندما تُراد تلك الوسيلة العامة، تكون الإرادة، خلافاً للرغبة التي تحركها؛ إرادة عامة، بلا مصلحة، أو إرادة خالصة. فالسلطة الخالصة هي حقاً من عمل الإرادة الخالصة.

لئن كان هذا البناء يصدر عن الإرادة فإنه لايصدر عن مجرد صدفة أو عن تعسف: فما يحرك الإرادة بشكل طبيعي إنما هو الموقف غير المحتمل والذي يسود في الحال الطبيعي، أي في المجتمع المحروم من دولة ذات سيادة. حرب الأدعاءات كلها فيما بينها، حرب الآراء كلها، باختصار، حرب الجميع ضد الجميع هي في نظر هوبس، حقيقة الحوار عن العدالة والخير. عند هذه النقطة لامناص من استطراد.

- VIII -

أن الفارق الذي نسعى إلى الإحاطة به بين وجهة نظر هوبس السياسية ووجهة نظر أرسطو هو في الأساس الفارق الذي يفصل الفلسفة الحديثة عموماً عن الفلسفة القديمة، على سبيل المثال الفارق الذي يفصل سيرورة، أو بالأحرى منهج ديكارت، عن سيرورة أرسطو أو أفلاطون.

ينطلق ديكارت، وأرسطو وأفلاطون من وجهة النظر التي أسسها سقراط: كل الآراء الإنسانية تحتاج إلى تمحيص وتكون من جراء هذا موضوع جدل أو تشكيك[1]. غير أن الفلاسفة الأغريق يرون أنه مهما كانت الآراء بلا يقين، فإنها الواسطة الوحيدة التي بحوزتنا حتى نتجه نحو الحقيقة. ففي الحوار بين الآراء،

(1) Platon, **Apologie de Socrate**, 12c-22e; Aristote, **Métaphysique**, 993 a 30-b20.

وبالديالكتيك يمكن الارتقاء فوق ما تتصف به كل منها من تحيز ومن جراء ذلك من خطأ. يقدم لنا أرسطو مثالاً رائعاً عن تلك المسيرة في الجزء الثالث من كتاب «السياسيات»[1] وخلافاً لذلك يرى ديكارت أنه لما كانت كل الآراء لاتتصف باليقين، ينبغي المضي بالشك إلى اقصاه وحتى إلى ما يتجاوزه، ووضع أو «ادعاء» كما لو أن الآراء كلها تقوم على خطأ:

«اعتقدت أنه يجب علي(. . .) أن أرفض كل ما يمكن أن يساورني فيه ادنى شك، باعتباره خطأ بشكل مطلق، كي أرى إذا ما تبقى بعد ذلك شيء ما يقاوم الشك كليا»[2].

كما هو معروف، فإن القضية **أفكر، إذن أنا موجود**، تزود بالقضية الأولى التي «**لايمسها الشك**» والتي انطلاقاً منها يمكن تشييد صرح معرفة حقيقية بشكل صارم.

أن الحركة التي يستبعد بها هوبس باستخفاف، بوصفها تجليات الغرور (Vainglory) المطالبة بتفوق قابل للجدل، وجميعها تكون كذلك، يجب تقريبها من الشك الأقصى لدى ديكارت الذي يستبعد كل الآراء المشكوك فيها وكلها تخطىء بشكل مطلق. في الحالتين، إرادة الفيلسوف، بقطعها ما كان عند سلفه الإغريقي تحليلاً مسهباً، جدلية مسهبة ومعقدة، يأتي المقام الأول وبشكل مفاجىء: أن ما كان يتقدم بوصفه منير ـ ظليل (Clair-obscur)، يقرر أن لايرى فيه إلا الظلام الدامس، وما كان سيء الترتيب، لايرى ديكارت فيه إلا الفوضى[3]. وقد أوحينا بذلك آنفاً، بأن ما يدعوه هوبس «حرب الجميع ضد الجميع» هو إجمالاً الصورة

---

(١) أرجع أعلاه، الفقرة السادسة Platon, République, VI

(٢) أرجع أيضاً إلى التأمل الثاني، الفقرة الأولى Descartes, Disccours de la Méthode, 4e partie

(٣) يدرك بيجي هذه النقطة بشكل بالغ الحدة، كما يبدو لي عندما يكتب بخصوص ديكارت: «لعل ابداعه الأهم وجدته وضربة العبقرية والقوة كان في كونه قاد فكرة قاصداً وكأنه عمل» (ملاحظة على برغسون والفلسفة البرغسونية. في اعماله النثرية ١٩٠٩-١٩١٤. باريس، غلليمار ١٩٦١، ص١٣٣٦).

«المغالية» لتجابه الآراء. أن التجربة السلبية للحرب أو الظلمات تقود في الحالين إلى التجربة الإيجابية الأولى، التي هي في الحالتين تجربة الحياة البسيطة، أو مجرد الوجود: من الواقع الخام للوجود، مع النتائج التي تنطوي عليها ضمناً. ههنا تكون نقطة الانطلاق لتوكيد النظام الجديد وتشييده، نظام المعرفة اليقيني، نظام السيادة المطلقة.

أياً كان حسم مسيرة هوبس وصفتها التأسيسية لتطور السياسة الحديثة، فديكارت هو الذي استحق التكريم بوصفه بطل الفكر الحديث، وبالتالي يكون البطل الحديث بامتياز[١]. هو أنه هو ذاته مادة كتابه وموضوع تجربته، بدون أي شيء يجبره على ذلك يضع نفسه عمداً في موقف جدي، في الموقف الأسوأ الذي يمكن للذهن البشري أن يوجد فيه: موقف الشك الكلي والمطلق. نذكر التشبيهات المؤشرة التي يستعملها من أجل وصفه: أنه مذ ذاك «كما رجل يمشي وحيداً وفي الظلام[٢]، أو تعليق المتكلم «وكأنني سقطت فجأة في ماء بالغة العمق»[٣] فهو يختار ويقرر وضع نفسه، دونما ضرورة، فيما يدعوه السياسيون «حالة الطوارىء»، أو «الحالة الاستثنائية»، التي لايلجأ اليها هؤلاء عموماً إلا تحت ضغط الضرورة. ووفقاً لكلمات المنظر الكبير للحال الاستثنائي، الذي كان يعتبر نفسه كمريد لهوبس: «يكون السيدهذا الذي يقرر الحالة الاستثنائية»[٤]. وديكارت سيد، وسيد مطلق، لتجربة الشك لديه.

وفي واقع الأمر، لاأعرف نصاً يقدم فيه المؤلف هذا الحد من الشعور بالثقة واليقين مثل النص حيث ينقل لنا ديكارت اختبار الشك الأقصى.

---

(1) Hegel, Vorlesungen üder die Geschiehte der Philosophie, t.II, Hambourg, F.M.) Verlag, 1986, P. 88-89.

(2) Discours, 2e Partie.

(3) Méditation Seconde, in Prine

(٤) أنها الجملة الأولى للكتاب الأول، «اللاهوت السياسي» لكارد شميت (١٩٢٢).

«سأفترض إذن أنه يوجد، ليس أبداً الله الحق والذي هو المنبع الأسمى للحقيقة، بل جني شرير لايكون أقل حيلة وخداعاً من كونه قوياً، والذي عبّأ كل براعته ليخدعني. سأعتقد أن السماء، والهواء، والأرض، والألوان، والأشكال، والأصوات وكل الأشياءالخارجية التي نراها ليست سوى أوهام وخدع، يستعملها ليفاجىء استعدادي للتصديق. سأتصور نفسي بلا عينين، بلا يدين، بلا جلد، بلا دم، وليس لدي أي حاسة، ولكنني اعتقد خطأ أنها موجودة لدي. سأظل متعلقاً بهذه الفكرة، وسأتمسك بعناد بها؛ وإذا لم يكن بوسعي بلوغ معرفة عن أي حقيقة بهذه الوسيلة، فعلى الأقل يكون بمقدوري تعليق حكمي. ولهذا سأحترس بعناية بحيث لاأقبل في اعتقادي أي خطأ، وأُعدّ ذهني جيداً لكل خدع هذا الماكر الكبير، بحيث أنه مهما كان ماكراً وقوياً فلن يكون بوسعه أبداً أن يفرض عليَّ أي شيء[1].

أن تجربة الشك المقصودة ليست البتة بادىء ذي بدء تجربة البحث عن الحقيقة، عن حقيقة أولى، على الرغم من كونها ذلك أيضاً؛ إنها أولاً تجربة سيادة الإرادة على شروط التجربة الإنسانية. كل امتداد للشك يكون امتداداً لسلطان الإرادة إلى حد كون هذه قادرة على التغلب على الجني الماكر «مهما بلغ من القوة والحيلة»، أي منعه من تتويه الحكم. ما من شيء في التجربة الإنسانية، الواقعة أو الممكنة وحسب، يكون بمقدوره التأثير في الإرادة، فالإرادة مطلقة السيادة. وانطلاقاً من ذلك، تكون ممارسة الإرادة في الشك التجربة الإنسانية الحاسمة.

سيقال إن هذا الكلام قديم قدم الفلسفة، قديم على كل حال قدم الريبية. ولكن بالضبط، لايتعلق الأمر هنا قط بالريبية. وأكثر من ذلك فإن المقصود هو عكسها. أن فيلسوف الشك الأقصى هو أقل الفلاسفة ريبية.

---

(١) في نهايتها; Méditation Première

إن لم يكن المقصود إلا «البحث عن الحقيقة» و«حسن قيادة العقل»، يمكن بكل بساطة الانطلاق من فكرة الله التي، وفقا للغة الفنية التي يستعملها ديكارت، تتضمن القدر الكبير من «الواقع الموضوعي» بحيث أنه «لايوجد قط ما يكون بذاته أكثر حقيقة أو يمكن أن يساورنا فيه ادنى شك بالخطأ والزيف»، إلى حد أنه «إذا أمكن أن ندعي أن مثل هذا الوجود لايوجد أبداً، فعلى الأقل لايمكن الأدعاء أن فكرته لاتمثل أي شيء واقعي». مع فكرة الله يمتنع «الادعاء»؛ انها الفكرة الأكثر حقيقة، الأكثر وضوحاً من كل الأفكار التي توجد في ذهني[1].

ديكارت يشك أو «يدعي» الشك، بما يعتبره الحس المشترك الأكثر بداهة، مثل وجود البدن -هذه اليد التي تخط كلمة يد-، وتعتبر وجود الله[٤٤] يقترب من البدهي إلى حد أنه يضع موضع الشك شكه ذاته وهنا بإمكان «الادعاء»: الفكرة التي تمثل الواقع الأغنى -**فكرة الله**- تكون أيضاً بالنسبة الينا الأكثر وضوحاً. أن ربط سيادة الإرادة الإنسانية ووجود فكرة الله هو الذي يحدد وضع ديكارت ويجعل منه، بالفعل، الأب الحق لعصر الأنوار: بهذا الربط، يضع الإنسان في حالة لايصادف فيها على الإطلاق شيئاً غامضاً. كل وجه للتجربة يقدم نوعاً ما من الكثافة (عدم الوضوح) يُعلَّق بالشك، وثم يوضح بوصفه يقيناً، ويُرْجَع كل شيء إلى نصيب الوضوح الموجود فيه. ويصير النور الطبيعي، الذي تملكه الإرادة ممتداً بقدر امتداد التجربة الإنسانية. أو بالأحرى، لم يعد يوجد إلا تجربة وحيدة، بديلة عن كل التجارب الأخرى، وأولاً تجربة الشك، التجربة التي يصنعها الذهن من نوره الذاتي.

ولكننا نبتعد. لنعد ولنثبِّت جيداً هذه النقطة: أن الاستقصاء الذي يقوده كل

(١) الانطلاق من فكرة الله فقط . . . Méditation Troisième,

(٢) أن علماء اللاهوت الأكثر مصداقية كانوا قد شددوا على صفته غير البديهية. أرجع إلى القديس توما في كتابه (Summa Theologiae).

من ديكارت وهوبس يخضع لايقاع تجهله الفلسفة الكلاسيكية، أن الإرادة بابتدائها بتصميم بالنفي فإنها تمنح نفسها امتيازاً لن تضيعه بعد اليوم.

- IX -

للرجوع بشكل أخص إلى هوبس، يبدو أن كل المطالب السياسية تكون غير مشروعة بالقدر ذاته، وعندئذ لاتكون إلا مطالب بالسلطة. إذا كانت المطالبة باسم الدين، أو الفضيلة، أو الثروة، أو الحرية ترجع كلها بالقدر ذاته إلى تجل للغرور، عندئذ تكون الاستعانة بالدين، أو بالفضيلة، أو الثروة، أو بالحرية، مظهراً لانفع فيه، وتنكراً لشهوة السلطة. أن ما يريدونه في الواقع، جميعهم بما هم عليه، لايكون السلطة من أجل. . . ، أو السلطة على. . . ، بل السلطة من أجل السلطة. سترتد هذه الخلاصة، بدورها، على مقدماتها وتعززها: لئن كان الجميع لايبتغي السلطة إلا من أجل السلطة، عندئذ تتساوى الأسباب المعلنة، وهي لاتساوي شيئاً. باختصار، يكون نابض الحياة الإنسانية في الرغبة بالسلطة، كل إنسان هو جزء من السلطة[1].

سيكون من العبث البحث عن المقارنة بين هذا «التصور عن السلطة» وبين تصور أرسطو. فبالنسبة لهذا الأخير، لاتوجد «السلطة» لابوصفها مؤسسة ولابوصفها هوى. وكما حاولت عرض ذلك آنفاً بتحليل بعض جوانب الجزء الثالث من كتاب **«السياسيات»**، ماندعوه السلطة هو في نظر أرسطو مفصلة لعالم البشر يتجاوز ويحمي تباين الخيرات المتنوعة، ومنه، عدم التحديد الخطير والسخي للخير. والأسلوب الذي تم به ذلك، هو في كل مرة ما دعاه الأغريق النظام (Politeia). ولهذا السبب فإن اداتهم المفهومية للتفكير في السياسة لايكون السلطة، بل النظام. ومذ تصير السلطة هوى من اهواء الفرد، توقه لأن يكون في المقدمة وتوقه لاكتساب وسائل تلبية رغباته المقبلة، مهما كانت، تجد السلطة اسمها

---

(١) أرجع أعلاه، الفصل ٤، الفقرة II.

ولكنها تفقد رحابتها وغموضها النبيل. وهذا التبسيط المرعب يجعل منها مبدأ شرح عملي جداً للتصرفات الإنسانية وبالتالي مبدأ بناء مؤسسات جديدة جدّ واعدة. وفي نهاية المطاف، لاتكون الأشكال السياسية الأكثر تلبية بالضرورة الأشكال التي تعكس بالشكل الأفضل القبة السماوية.

عندما يصير ما كان مَفْصله العالم هوى النفس، مادة «لعلم النفس»، نشهد سيرورة مزدوجة، أو سيرورتين متعاقبتين. بداية، تخضع دقة التحليل السيكولوجي بشكل مفارق لتناقض ملحوظ. ومهما كانت روعة إنسانية هوبس، فإن فهمه لطبيعتنا، بإرجاع كل الرغبات الإنسانية لشهوة السلطة لايخدمها حقا. ومن تبسيط إلى تبسيط، من هوبس إلى لوك وإلى النفعيين من بعدهم، سيكون شرح السلوك البشري أكثر فأكثر تجريداً وآلية. مثل هذا التردي وتلك الصورة المظلمة للإنسان، ووعيه لذاته، انتهى إلى إشارة ردة فعل عند الطبائع الحساسة مثل روسو ونيتشه، اللذين سيسعيان إلى استعادة التعقيد المفقود للإنسان. ان الحالة المثيرة جداً للاهتمام عند روسو درسها آلان بلوم بتألق[1]. أما نيتشه، المأخوذ بالمنطق السجالي والذي عرف كيف يزيح قناعه، صحح هوبس بمبالغته وتعميمه: تحت فئة «إرادة القوة» حاول استعادة رحابة العالم الإنساني ولويناته. ولكن الفيلسوف العاق لم يكن بحوزته ما يكفيه من استخفاف بـ«الأفكار الإنكليزية».

ربما نمسك هنا، على مثال نيتشه «بشرح للاضطراب الفكري الخاص جداً في القرن التاسع عشر والأسباب التي تجعل منه «حقبة التصورات عن العالم». أن الفينومينولوجيا الأغريقية، المستأنَفة، والمؤيَّدة، والمعترِضة للنقد، والمكمِّلة، والمعدِّلة والمقيِّمة من قِبَل الموروث المسيحي، أرجعت أخيراً من قبل الأنوار إلى تلك

(1) Allan Bloom, L'Education de L'Homme Démocratique Emile>>, Commentaire, Hiver 1978 et Printemps 1979. Voir aussi du même auteur, le chapitre I, 1 intitulé 'Rousseau', in Love and Friendship, New York, Simon and Schluster, 1993.

السيكولوجيا التي ندعوها إذن السيكولوجيا الإنكليزية، لقد كانت هذه غير محتملة الطبع للأسباب التي ذكرنا. غير أنه كان أيضاً من بالغ الصعوبة استبدالها لأن كل التاريخ الأخلاقي للغرب في تعقيد انتسابه أو معارضته، يبلغ ذروته في هذا المخلوق الضعيف.

وللإفلات من قبضتها، كان يجب على الأقل بلوغ نَسبَها الدقيق بعناية كبيرة وبجهد كبير، وبشكل خاص بدون تحيز، لم يُطْرَق هذا الدرب الذي كان يذهب إلى الوراء؛ كان النظر موجهاً إلى الأمام، وكان الأمل يملأ قلوبهم. كان علم النفس مجرداً؟ بالضبط، لقد شهد القرن انبثاق النبع الذي لاينضب للمحسوس: die weltgesehichte. وبدون تصنع، اتخذت الأساليب الكبيرة؛ أُدْخِل تاريخ العالم في علم النفس هذا. ماركس، انكليزي ومتفائل، لم يحاول حتى مراجعته: التاريخ هو عقدة عملاقة من المصالح. صحيح أن نيتشه، قدَّم علم نَسبَ أو عدة علوم نَسبَية. ولكنه مع الأسف أهمل نَسَبَ «وجهة النظر الأخلاقية» والتي بقي خاضعاً لها مثل رجل من عصره. كان في ذلك رفض للصعوبة. وإذن انسحب علم النفس الهويسي في السلطة على كل جوانب الظاهرة الإنسانية المحسوسة، على التنوع «التاريخي» للثقافات، والأديان. واستمدت عبقريته من تلك الممارسة المناقضة للطبيعة أنواراً ساطعة، ولكن لم يكن بالإمكان الوثوق بها. وأياً كانت رهافة التفصيل وتنوع الألوان كان المقصود على الدوام ربط الواحد بالآخر، وأكثر من ذلك العمل على المطابقة بين مخطط سيكولوجي مجرد، راسب قرون عديدة من التقطيرات المتناقضة، ومجمل الظاهرة الإنسانية المكثفة والمرجعة إلى **التاريخ** (بالحرف الكبير)، بيد أن الأمرين كانا بلا صلة لأنهما لاينتميان إلى **كل** منهما راسباً أو مقطراً من **الكل** الإنساني ذاته. أن امكانا دائماً بوصل أمرين لاصلة بينهما مهما كان، على هذا بالضبط تقوم «رؤية عالم». ولكن في عنصر النور الديكارتي يمكن لكل شيء أن يكون على صلة بكل شيء، إذ مهما كان الوجود يتصل الأمر دائماً

بالفكر. أن معلّم الريبة كان لايزال مرتبطاً بأقل الفلاسفة ارتياباً والذي، بعقوقه الدائم، كان يصفه «بالسطحية».

ولكن أي جني ماكر قادنا إلى استطراد جديد؟ يجب العودة إلى تصور هوبس عن السلطة، الذي يبعث أحد الأسرار الكبرى لسكون السياسات الحديثة وديناميكيتها.

- X -

ان المطالبة بالسلطة، مذ خضعت للسلطة الأعظم التي يمكن للبشر تخيلها، للسلطة المطلقة وحدها الشرعية، للحاكم تخضع لاستحالة ملفتة للإنتباه: فكلها مطالب مشروعة. ويصير الاتهام والادانة العامين تبريراً واقراراً لايقل عمومية. فتعريف الإنسان بشهوة السلطة، هو في آن واحد اتهام وتسويغ. لننظر عن كثب إلى هذا السر السياسي والأخلاقي الذي يكون مفتاحاً لأشياء كثيرة.

لئن كان الإنسان بطبيعته وإذن بالضرورة، متعطشاً للسلطة، فإن اسهم التفوق التي يذكرها هي بالضرورة أسهم تافهة، لاقيمة لها وليس بإمكانها أن تمنح الشرعية لأية سلطة؛ ولكن مذ يتم تأسيس السلطة الخالصة، السلطة الشرعية، سلطة الدولة اللامتحيزة عندئذ ستكون الرغبات بالسلطة رغبات حرة ومسوّغة في الحدود التي تسمح بها السلطة صاحبة السيادة بالضبط لأنها ضرورية. سيستمر البشر - ومن يمكنه أن يأخذ عليهم ذلك؟ - بالرغبة في أن يكونوا الأكثر ثراء، والأكثر فضيلة، والأكثر علماً، وبهذا المعنى الأكثر قوة، ولكن الحاكم صاحب السيادة يكون هنا ليسهر حتى لايكون لطموحاتهم أي نتائج سياسية مباشرة. على سبيل المثال، خلافاً لما اعتقده أرسطو، كون المرء ثرياً لم يعد بحد ذاته يشكل صفة للمشاركة بالسلطة: فالغني يخضع مثل الفقير للسيادة، ولكن الغني يكون الآن أكثر حرية من أي يوم مضى ليصير على الدوام أكثر ثراء.

نستطيع القول إنَّ الحل الأرسططالي : الحل الكلاسيكي، للمسألة السياسية **يكرر** بشكل ما حدود المسألة : كل جزء من **الكل** يجب أن يشارك في **الكل** . ولما كانت المسألة السياسية مسألة تأليف «مضامين حياة» وليس أقل من ذلك تأليف المجموعات، فهناك العديد من الحلول القابلة للتطور والشرعية . يمكن القول بوجود عدة نظم شرعية لأن المسألة «أقوى» من حلولها . إن مسألة الخير، والقياس المشترك للخيرات يكون «أقوى» من الإنسان، على الأقل في استطاعته السياسية . ان الحل الأرسططالي، أو الكلاسيكي، يكرر المسألة لأن أرسطو يحافظ في مجابهته الغوايات كلها على وضعه المعتدل على نحو بطولي : كل الآراء السياسية هي بشكل متزامن وبشكل لاينفصل قابلة للتسويغ كما هي قابلة للجدل . ان حل هوبس، نستطيع القول : الحل الحديث، يقوم على فصل هذين الجانبين بشكل جذري، التوكيد والنفي، وينسب لكل منهما «لحظة» مختلفة . ولما كان التوكيد والنفي منفصلين جذرياً، فلايمكن لأحدهما ادخال الاعتدال على الآخر وليس عليهما العثور عن المصالحة على مستوى أعلى، مستوى العدالة السياسية الكاملة بالضبط، ولكن كلا منهما يبلغ اقصاه، بحيث أن المطاليب الإنسانية، بعد أن اعتبرت في المرحلة الأولى بصفتها كلها غير مسوَّغة إطلاقاً بصفتها مطالبة بالسلطة، تجد نفسها في المرحلة الثانية مسوَّغة كلها بوصفها حريات، أو مطالبة بالحرية . هذا الفصل وهذا الصعود إلى الحدود القصوى للنفي وللتوكيد يتضمن الفصل بين الدولة والمجتمع ويوجد فيه .

لقد لاحظ القارىء المتأني تردداً حول عدد «اللحظات» . يوجد في الحقيقة ثلاث لحظات : أولاً التوكيد اللامحدود للمطالبة بالسلطة في «حال الطبيعة» ؛ ثانياً النفي المطلق لهذه المطالبة من قبل الحاكم صاحب السيادة ؛ وأخيراً التوكيد غير المحدد الملازم لحرية كل فرد . تكون اللحظة الثانية والثالثة مرئيتين-وممأستين- الدولة والمجتمع، اللحظة الأولى، التي تخص الطبيعة والتي تشكل شرطاً للحظتين الباقيتين، تبقى إجمالاً غير مرئية لأنها تختلط وتنصهر مع اللحظة الثالثة .

- XI -

تجعل الدولة من سيادة الإرادة واقعاً وفعالية. فالإرادة تبلغ السيادة في وبفضل تعاقب اللحظتين اللتين استخلصهما هوبس: المنع العام. ثم الترخيص العام. أما المنع العام فيقوم على رفض كل الخيرات الإنسانية، وكل «مضامين الحياة» ووضعها خارج الحياة السياسية، أي الحياة العامة؛ أما الترخيص العام فإنه يقوم على فتح الحيِّز الحر والذي لايمكن خرقه لكل ما يُعيَّن على أنه شأن «خاص» لكل الخيرات الإنسانية، ولكل «مضامين الحياة». ان الفصل بين الدولة والمجتمع، الآلة القوية للحرية الحديثة، تتعلق في فعل الإرادة المزدوج هذا. ان النظام الحديث، أكثر من أي نظام آخر **شأن ذهني** (Cosa Mentale).

- XII -

أن المفكر الذي كان الأكثر حساسية لغرابة هذا القرار الروحي، هذا النفي - التوكيد الذي بإثارته وإبقائه على الفصل بين الدولة والمجتمع، هو الذي اتفق على تسميته «ماركس الشاب». ولأن ماركس كان الفيلسوف الأكثر أرسططالية بين الفلاسفة المحدثين، أدرك أكثر من أي شخص آخر، فهم أكثر من أي واحد آخر أي انقلاب تضمنته نهاية التسجيل السياسي، وخصخصة ما كان «يدعوه» العناصر المادية والروحيةالتي تصوغ مضمون الحياة للأفراد[1]. لقد رأى أن الارتقاء السياسي Die Politische Erhebung للإنسان فوق مضامين حياته في آن معاً «يلغي» و(يفترض مسبقاً الدين والملكية، والثقافة Bildung والمهنة والمولد باختصار، أجزاء الهيئة السياسية حسب أرسطو، يضاف إليها الآن الدين[2]. لقد تعرَّف في «الانعتاق السياسي» المميِّز الديمقراطية الحديثة على تقدم كبير، ولكن التحرير

(1) Marx, La Question Juive, Tra. M.Simon, Aubier Montaigne, 1971, P.116.

(2) Ibid., P.70.

النهائي، «الانعتاق الإنساني» وقد تم انجازه سيتضمن اتحاد الإرادة السيدة مع مضامين الحياة. ان منظور هذا الاتحاد كان، بالطبع «وهماً ثورياً» عند ماركس لأن سيادة الإرادة، شرط الانعتاق الإنساني كما هي شرط الارتقاء السياسي، يفترض بالضبط الفصل. ولكن يمكن القول أيضاً أنه في هذا الوهم، كان ماركس وفياً لروح الفلسفة الكلاسيكية ومن جراء ذلك «محافظاً»، لأنه لم يكن يتخيل أنه يمكن أن يكون هذا الفصل محتملاً أو دائماً. ولم يكن يتخيل إمكان أن تحيا الإرادة بلا حدود منفصلة عن مبرراتها، أي عن «العالم»: فستقوم بوضع عالم اجتماعي جديد بعد أن قضت على الدوافع التي كانت تستلب «العالم القديم». يلقي ماركس نفسه في التناقض ليفلت من التناقض الذي يرى من خلاله، أفضل من أي شخص آخر، اننا رُمينا فيه.

أم أن الوهم الثوري لدى ماركس قد يقيم لافي مشروع تجاوز التناقض، ولكن بالشعور ذاته بإدراك مثل هذا التناقض؟، في نهاية المطاف، خلافاً لتوقعاته، ولكن بالتطابق مع توقعات توكڤيل، تبين أن النظام السياسي في الفصل يتصف بالديمومة وأكثر من ذلك، كما أشرت إلى ذلك في مطلع هذا الفصل، تمتنع مقاومته. هل سيقال إن الإنسان لن يكون بوسعه التخلي عن سيادة إرادته، مذ توصل إلى تأسيسها في شكل سياسي قابل للحياة؟ وأن ليس بإمكانه أن يريد التوقف عن الإرادة؟ ولكن بالضبط، لئن كان هذا الشكل قابلاً للحياة، ولئن كان قوياً، أليس لأن الطبيعة الإجتماعية والإرادة الديمقراطية ليستا متناقضتين إلى الحد الذي اعتقد ماركس، ومعه، ولكن من منظور مختلف كلياً، المفكرون الرجعيون؟ وأنه من الطبيعي أن تغدو الديمقراطيةطبيعية بالنسبة إلينا؟ لا! لن نتخلص بهذا الثمن البخس - حساب الحس السليم -، لأن توكڤيل يدرك هو نفسه ويصف حياة الديمقراطية بوصفها ثورة مستمرة، وبوصفها عملاً لاينتهي على الطبيعة الإنسانية: فالفرضية الديمقراطية، فرضية سيادة الإرادة، تقتضي، من أجل «التحقق منها»، إعادة تأليف مستمرة لاحدود لها، لكل مضامين حياة الإنسان القديم والذي يصير يوماً بعد يوم، دائماً بشكل أكبر، الإنسان الديمقراطي.

- XIII -

قبل الفصل بين الدولة والمجتمع، عرفت الخيرات الإنسانية تسجيلاً سياسياً مباشراً: كانت تجد تعبيرها في القانون الذي كان يقرر ما هو خير. وبعد الفصل، لم تعد الخيرات تشكل جزءاً من القانون، الذي سيقتصر الآن مبدئياً على ضمان الحرية؛ وتصبح موضوع الحقوق: يحق للبشر البحث بحرية. على سبيل المثال، بدلاً من الدين «الصارم» الذي كانت عقائده وأوامره جزءاً من القانون السياسي، تأتي الحرية الدينية، حرية الوجدان. لقد فصل المحدثون الأوائل بين القانون والثروة لأنهم توصلوا إلى النتيجة أنه لم يعد بالإمكان تسجيل غايات الإنسان في القانون. وكان البشر يكونون عنها أفكاراً متنافرة؛ وهذه النشازات تتردى بسهولة؛ ينبغي في البداية اجتناب الحرب الأهلية التي هي أعظم الشرور. فضلاً عن ذلك لم يكن هذا التسجيل مرجواً، لأنه لايمكن لخير ما أن يكون خيراً للإنسان إن لم يجده وبالتالي يبحث عنه بحرية. ان القانون الجديد، القانون الليبرالي، بدلاً من أن يقود بشكل سلطوي إلى الخير، يجيز له البحث بحرية عن خيره؛ فهو يضمن حقه «بالبحث عن السعادة»، يمنع أي إنسان بتحديد شكل هذا البحث وإعاقة الحرية على هذا النحو.

بعض المحدثين الأوائل، على الأقل، مثل ميلتون[١]، املوا أن ينال البشر أكثر فأكثر ودائماً بشكل أفضل، ما يعترفون بالتبادل أنه من حقهم، وأن البحث الخالد، لأنه طبيعي، عن الخير وعن الحقيقة، سيكون أكثر تحمساً يمكن أن يكون في نهاية المطاف صادقاً بشكل كامل. عبَّر ليسينغ أيضاً ببلاغة عن هذا الأمل النبيل[٢]. هل لَبَّت النتيجة توقعهم؟ ماذا كان، وما هو تأثير الحرية على مضامين الحياة التي حُرِّرَت بهذا الشكل؟ السؤال دقيق، ولكنه خليق بالبحث. ابتداء من النصف الثاني

(١) أرجع بشكل خاص إلى Aeropagitiea (١٦٤٤).

(2) Die Erziehung Des Menschen Geschlechts (1780), & 80-85.

للقرن الثامن عشر، يعبّر روسو، غير المشتبه بتساهله مع النظام القديم، عن قلقه من آثار «الذهن الفلسفي» على طابع النفوس التي يعمل هذا الذهن على تغييره(1). في بداية القرن التاسع عشر، يصف توكفيل تحولات الحياة الفكرية والأخلاقية التي أنجزتها الديمقراطية بإسهاب يشوبه القلق(2). ولاحقاً، بعد جيلين، يرسم نيتشه الصورة المشؤومة لـ«الإنسان الأخير» الذي يعتقد أنه «اخترع السعادة»(3). كل منا يقوم بملاحظاته الخاصة. وسأقتصر على ملاحظة واحدة.

ثمة إحساس بالغ الحيوية لدى الإنسان الديمقراطي بأن ما من امرىء له الحق بمنعه عن البحث عن خيره وفقاً للفكرة التي يكونها عنه ببالغ السيادة. وفي الوقت ذاته، يعتقد بصدق بأن لاحق له البتة بالضغط على جاره ليقود البحث كما يقوده هو نفسه، وأن يقيِّم مثله شؤون العالم، وأن يفكر كما يفكر هو نفسه. فحرية جاري مساوية لحريتي؛ وأريد حريته مثلما أريد حريتي. بحيث أن الذي كان قريبي يصبح مساوٍ لي ويعترف كل منا بإنسانية الآخر. يرفع هذا الاعتراف المتبادل الصفة الملحة في معرفة الخير -ان وجدت- المشتركة بين الحريتين اللتين يعترف كل منها بحرية الآخر ويحترمها. ان المطالبة الذاتية للإنسان الذي أتساوى معه تنقل المطالبة الموضوعية بالخير، إن لم تلغها تماماً، أعني: أن الدعوة التي يوجهها الخير، موضوع الرغبة، أياً كان هذا الخير. وأولاً ان وجد لكل إنسان بوصفه إنساناً. وكلما ازداد اعترافنا وكلما ازداد تأكيدنا على **المساواة** بين البشر وتشابههم، كلما ازدادت سلطة حرية الآخر الذي اتساوى معه. وعندئذ، إن لم يكن بإمكان خيري أن يكون قانوناً له، هل سيبقى بالنسبة لي مطلباً مهيمناً؟ بالضبط لم يعد بعد الآن إلا **الخير الذي يخصني**. لِمَ لا أتخلى، أو على الأقل اتناول باستخفاف ما **يحق** لجاري، هذا الذي

---

(1) Emile, Livre IV, in Oeuvres Complètes, éd. eit., I.IV, P. 632-636.

(2) اجمالاً هو الموضوع الوحيد للجزء الثاني من كتاب «الديمقراطية في امريكا».

(3) Ainsi Parlait Zarahioustra, père Partie, ßs أرجع إلى شرح هيدجر في كتاب «ماذا ندعوه التفكير؟» Qu' Appelle-t-on Penser? Paris, Puf, 1973, 1ère Partie, ß6 ei 8.

يتساوى معي، شبيهي أن يتخلى عنه؟ أن حق كل فرد بالبحث عن خيره يصير الحق، أي إجازة البحث عنه. بدروب بالغة الدقة وغير مباشرة ولكن إن صح القول بشكل يمتنع على المقاومة، تشبه هذه الإجازة أكثر فأكثر اقتراحاً، وسرعان ما تصير أمراً تملك على كل حال مفعوله. فالقانون الجديد يسمح في البداية بعدم المبالاة بكل الخيرات التي تكون موضوع السعي الإنساني وعدم مبالاة تكون في الحقيقة أول الخيرات، وشيئاً فشيئاً يأمر بذلك: كيف السبيل إلى الاعتقاد حقاً بفساد ما يجيزه القانون الجليل **بشكل طبيعي**؟.

يبدو أن الفهم الحديث، أو الليبرالي للقانون غائب هنا. فلنحاول على الأقل تحديد الصعوبة بالنظر للحظة إلى التصور الأغريقي.

حسب التصور الأغريقي لم يكُ القانون منفصلاً عن الطبيعة. مؤكد أن الفلسفة الأغريقية أوضحت مفهوم الطبيعة بابرازها القضية، وإذن، بشكل ما، الاستبعاد المتبادل بين القانون والطبيعة. ولكن لئن كانت الطبيعة الموضوع الوحيد للفيلسوف في الممارسة التي تميزه وتستمر في إرشاده في مهمته بوصفه حكماً غير متحيز (موضوعي)، كمستشار أو كناقد للمدينة، فإنها لم تَكُ أبداً معطاة بما هي عليه في عالم الإنسان. لم تكن تظهر فيه، لم تكن فعالة فيه إلا بعون القانون وفي ظل تعديله. كان القانون بوصفه تعبيراً عن النظام، يصوغ بشكل سلطوي في سجل الصراع القيمة النسبية للخيرات المختلفة التي يرغب بها الإنسان بشكل طبيعي. باستئناف مقارنة الصورة، وبشرح المحاكاة بعون المحاكاة، يمكننا القول: المدينة هي محاكاة للطبيعة يكون القانون مصورها. وأيا كان النظام، فإن المواطن يعيش في ظل قانون يحقق طبيعته بتبديلها: فهو يعيش في ظل نوع من التشابك بين الطبيعة والقانون.

سيقال إنَّ مفهوم الطبيعة عندما يُستخلص في نقائه، لابد أن ينبه الرغبة المتعطشة لنظام سياسي يكون بكليته «وفقاً للطبيعة»؛ أو أن لايكون إلا «طبيعة»، وإذن يكون قانوناً قادراً على حدوث الطبيعة بكماله ونقائه. ولكن الفلسفة نفسها،

التي اكتشفت التمييز بين الطبيعة والقانون، نصحت بشكل مقنع، عبر افلاطون وارسطو، بالقبول بتشابكهما، على الأقل ضمن بعض الحدود لصالح الطبيعة البشرية. غير أنه انطلاقاً من تاريخ ما. توقف هذا الصوت عن الاقناع، أما لأن البشر ما عادوا قادرين على سماعه وفهمه -وعندئذ كان لابد أن طبيعتهم تبدلت-، وأما لأنه غُطّي بصوت آخر، قوي ومغرٍ، صوت الفلسفة الحديثة التي، بمجابهتها لموقف جديد، عملت بعناد لفك هذا التشابك بشكل كامل. أشرت في هذا الكتاب، إلى عناصر الموقف الجديد التي أدت إلى الفصل الأكثر فأكثر دقة على الدوام بين الطبيعة والقانون. وعندئذ توقفت الطبيعة الخالصة عن كونها السر، سر الفيلسوف الذي يمتنع بلوغه لعامة الناس، لتصبح أفق المسعى الجماعي. وكي تتحرر من القانون، ويتحرر القانون منها غيرت الطبيعة الفهم: بعد الآن، ستتجاهل الغايات، ستكون طبيعة بلا غائية. تستجر تلك الطبيعة الجديدة وتفترض قانوناً جديداً، منفصل إلى هذا الحد عن الطبيعة الإنسانية، إلى هذا الحد المهين والصنعي بحيث تدع الطبيعة حرة تماماً لتكون ذاتها، ولاشيء غير ذاتها، بدون أي تعديل.

غير أن تجربة الديمقراطية الحديثة، وظهور إنسان ديمقراطي يتصف بتدجين لطبيعته لاسابق له، توحي أن هذا المنظور لم تؤيده التجربة، على الأقل كما تمت حتى يومنا هذا. فالقانون نشيط على الدوام، وبدءاً من اللحظة التي شُغل فيها موقع القانون، فلامناص من تلبية نتيجته: أنه يغير الطبيعة. القانون الذي يجيز لاينتج آثاراً أقل من القانون الذي يمنع، حتى وأن لم يكونا ذاتهما. وبهذا المعنى، تكون الإجازة أيضاً سلطوية.

- XIV -

تقدم لنا تجربة الديمقراطية الحديثة تناقضاً غريباً: الإنسان الديمقراطي هو الإنسان الأكثر حرية على الإطلاق، وهو في الوقت ذاته الإنسان المدجَّن إلى أبعد

الحدود. سيقال: ان الصعوبة سرعان ما يمكن تذليلها: لايمكن أن يتْرك له، ولايمكن أن يترْك لنفسه كل هذه الحرية إلا لأنه مدجَّن جداً. بلى، ولكن الذي يحسده الذئب في البداية على سعادته لايجهل الطوق الذي يربطه؛ يثق الإنسان الحديث إلى هذا الحد بأنه على الدوام أكثر حرية إذا كان في الواقع خاضعاً على الدوام؟.

يبدو أن المفارقات تتجمع ههنا، وإننا بلا توقف نرجع مما هو من أجل إلى ما هو ضد، دون امكان التوصل إلى تقدير مستقر للشرط الحديث. من جهة، بالفعل، على الإرادة، لكي تدع الطبيعة حرة بشكل كامل، عليها أن ترتقي فوق كل التحديات الطبيعية، وإذن أن تعرِّف وتؤكد نفسها بشكل أكبر على الدوام بوصفها إرادة خالصة. ولكن عندئذ، بوصفها خاصة الإنسان، فإنها تحدد هذا الإنسان بشكل أكبر وبالتالي تحدد طبيعته. بلا أدنى شك: كلما ازداد تحرر الإرادة من الطبيعة وتحررها، فإنها تزيد اخضاعها، ولكن إذا تغلب تصميم الإرادة بعد الآن إلى هذا الحد على التصميم الطبيعي، لن يكون من صواب الحكم الكلام عن تدجين لأن إنسانية الإنسان تقيم الآن في إرادته أكثر مما تقيم في طبيعته. وإذا قلنا، كما نستطيع ذلك، بأنه يحقق انسانيته في تجاوزه لطبيعته، الا نعثر من جديد على المفهوم السحيق القدم للتقدم الأخلاقي للإنسان، رابطاً فوق القرون بين القدماء والمحدثين؟.

في الواقع، يفترض المفهوم الكلاسيكي للكمال الأخلاقي انتصار الجزء الأعلى للطبيعة الإنسانية على الجزء الأسفل، تأسيس، أو إعادة تأسيس النظام الطبيعي للنفس[1] . ان المقصود هنا، هو انتصار القانون أو الإرادة، أو الحرية على الطبيعة بوصفها كذلك، في سموها ودنوها، بما في ذلك الانتصار على حرية الاختيار بوصفها ملكة طبيعية للإنسان.

(1) Platon, Gorgias, s03 d- 505 d, 506 e- 508 e, ou Protagoras, 313 a-314 b.

قديماً، كُشف عن تعقيد الظاهرة الإنسانية وتمت السيطرة عليها باستكشاف النفس وتوكيدها، جوهر ضامّ مزود بنظام طبيعي. بعد الآن، يخف المطلب الفينومينولوجي ويخف معه مكانه. لم يعد الأمر يتعلق بوصف وتحليل العالم الأخلاقي كما يتصور إمكان القانون الخالص، المنفصل انفصالاً كلياً عن الطبيعة، في سموها ودنوها، وأن المفصلة الداخلية لها تفقد الكثير من اهميتها. سينظر إليها القانون الجديد من العلو الذي ينظر منه الحاكم المطلق إلى العلاقات بين محكوميه وبقدر ما يقدمون له احترامهم.

* * *

الفصل السادس
نهاية الطبيعة

- I -

في البدء، كان العالم خاويا ولاشكل له، بلا قوانين، بلا فنون، بلا علوم، وكانت روح الانسان تحوم فوق الظلمات.

تلك هي، في مجمل القول، الأقوال الأولى التي يقولها الانسان لنفسه عندما، برفضه للقانون المسيحي كما للطبيعة الوثنية، يقرر ان لا يتلقى انسانيته الا من نفسه، ويعمل على أن يكون خالق تكوينه الخاص به. وعن هذا التكوين يقدم لنا كل من هوبس ولوك وروسو ثلاث ترجمات يمكن أن ننظر اليها بشكل شامل: انها تبشر بالخير نفسه.

وفي الحال الأصلي للانسان- ولنعطه هذا الأسم الذي اعتدنا عليه- هو بلا تحديد بشكل أساسي، انه مجهول قابل للاكتمال ويبتغي الحفاظ على بقائه. انه فرد ذو بدن، وقَدْر من القدرة، والرغبة بالبقاء هي اندفاعه الأول، كما هو مبدأ العطالة في المادة الخام. مثل هذه الذرَّة لايمكن أن تحركها الا الانانية الأكثر انغلاقا. الا أن الذرات متعددة، لاتنفك عن الاصطدام بعضها بالأخرى بالمصادفة كما بالضرورة؛ فكل انانية تكون عدوة لكل الانانيات الأخرى وعدوة ذاتها من جراء ذلك؛ ومن أجل تجاوز البؤس، أو الحرب، حيث هو ملحوش، يترتب عليه أن يبني اصطناعا الذي من أجل أن يحميه، يحمي أيضا كل الانانيات الأخرى، والرغبة الأكثر ارتباطا بالمصلحة لايمكنها تلبية نفسها الا بالوساطة الأقل مصلحة: دولة غير متحيزة، وارادة عامة[1]. وهكذا تتعالى الطبيعة الفردية على ذاتها، تستدعي القانون العام ومنه تنبثق.

---

١) اقرأ أعلاه -الفصل ٥، الفقرة VII.

لقد اخترع الانسان العام من أجل انقاذ خصوصيته. ومن أجل أن يحمي وجوده المعنوي[1] بوجوده المادي. سيقول أحد دعاة الموروث ان الوسيلة، الانسانية بمعناها الدقيق، تفوق الى حد لامتناهي في عظمتها الغاية التي تكون في البقاء الحيواني وعلى كل حال، المجهول غير المحدَّد لايريد الا البقاء، ومن أجل ذلك، يخترع العمل، والملكية، القانون، والفنون والعلوم. وعندئذ يكتشف انه بات انسانا.

ان وجوده المعنوي، هو بشكل أساسي، القانون، أو الارادة العامة. الانسان وحده هو الذي أوجد هذه المرجعية، وهو وحده الذي يتلقاها. انها الكلام الداخلي الذي به يعرِّف الانسان نفسه. هذا الكلام هو أمر يوجهه الانسان الى نفسه، فهو في آن معا، سيِّد ومشرِّع ورعية: ويعيد الانسان الذي هو باعطائه لنفسه القانون الذي يخضع له وينصاع للقانون الذي أعطاه لنفسه. فالعالم الانساني يتخذ شكلا انسانيا لأن الانسان يعطي لنفسه قانونه. وهو يرى، أو يعتقد أن هذا حسن.

مثل هذه الفكرة يستعصي فهمها على المسيحيين، كما يستعصي فهمها على اليهود. فالله وحده هو خالق القانون بالنسبة إليهم. وكذلك تكون ممتنعة على فهم الأغريق. في الديمقراطية الاغريقية، يمكن لكل مواطن ان يكون بدوره ودوريا، آمرا ومأمورا (arkhôn et arkhomenos) ولايمكنه أن يكون هذا وذاك في وقت واحد؛ فليس بوسعه أن يأمر نفسه[2] وحتى بطل بتصميم بودان (Bodin) في الدولة الحديثة لايزال يتراجع أمام مثل هذه الاحتمال، ويرفضه صراحة: ولأنه لايمكن توجيه الأمر من الذات الى الذات يجب أن تُمثَّل سيادة الجمهورية في ملك[3].

سيقال ان ليس في الفكرة ما يبعث على الاضطراب، وانها فكرة بسيطة، ويمكن قبولها وأكثر من ذلك ضرورية. وعندما تضع الهيئة السياسية قوانين بوساطة

---

(١) ارجع الى كتاب «العقد الاجتماعي» الكتاب I الفقرة ٦ و٨.

(٢) ارجع الى كتاب «السياسيات» ٣٢ -٧ ١٢٧٧.

(٣) ارجع الى كتب «الجمهورية الستة» (١٥٧٦) الكتاب VI.

أية مؤسسة وتجعلها نافذة سينصاع لهاأعضاؤها، يمكن القول ان الانسان يعطي الأوامر لنفسه، قليلا أو كثيرا بشكل أقل أو أكثر نقاء وفقا للنظام. هل هذا مؤكد؟ يقينا، يحكم الانسان نفسه عبرالمؤسسة السياسية: انه راعي ذاته، يخلف الراعي الالهي أو يحل محله وان كانت ذكريات سيادة الالهة، والمحظورات الالهية تعوق الحرية لفترة طويلة واذن حذر الحكم الانساني كما أحس بذلك جنرالات الارغينوز[1]. ومذ ذاك، هل سيقال، أن الشأن السياسي هو حقيقة النسق البشري، وأن الديمقراطية هي حقيقة السياسي وطاعة القانون الذي أعطوه لأنفسهم، حقيقة الديمقراطية، ولكن هل نحن على صواب في الانزلاق هكذا على منحدر القبول.

لنقر، باتباعنا تعليمات ارسطو، بأن المدينة الاغريقية، بشكلها الديمقراطي وظّفت، وبالتالي كشفت عن استعداد الانسان لأن يجعل الخيرات الانسانية حاضرة وفي متناوله بقواه الخاصة، وان يحيا مكتفيا ذاتيا بأنها كشفت من جراء ذلك عن استقلال الانسان. وفي الوقت ذاته بيَّنت غايات الطبيعة وبالتالي حدود الأمر الانساني وحدود الأمر الالهي. لقد كشفت المدينة الاغريقية، باظهارها مفاصل النسق الانساني، عن كونها مدينة طبيعية. لقد كشفت الفلسفة عنها بوصفها كذلك. ان ما تبحث عنه الفلسفة، ما كان يبحث عنه سقراط، لا يطاله الأمر: ما طبيعة الأصناف المتنوعة للأشياء أو للموجودات؟ والأساسي الذي هو الماهية لايتعرض للأمر، لأن الأساسي، أو الماهية، هو ما لايتغير. فالفلسفة تعلّم حدود القانون الانساني والالهي، وبالتالي حدود النظام السياسي ولأنه بدون القانون، يمتنع على التصور.

مما لاريب فيه هو أن القانون والأمر لايتطابقان. فالقانون هو أمر بالضرورة والعكس ليس صحيحا[2]. ان السبب الأول للأمر يكمن في فارق مزدوج مبطن للطبيعة: الفارق بين الأجزاء العليا والأجزاء الدنيا للروح؛ الفارق بين الرجال

---

(١) ارجع الى مونتيني، «المقالات» الكتاب I الفصل٣.

(٢) ارجع الى كتاب «السياسيات».

الذين خلقوا ليأمروا وبين هؤلاء الذين هم عبيد بشكل طبيعي[1]. هذا الفارق المزدوج الطبيعي هو شرط امكان القانون.

وهكذا، فان خضوع الذات للذات، الأمر الذي هو بالذات شكل الديمقراطية الحديثة، لايقع على امتداد الاكتفاء الذاتي للمدينة الاغريقية. فهي (الديمقراطية الحديثة) تفترض اتساعا، ومضمونا لأمر القانون كان الاغريق قد استبعدوه، خصيصة يمكن القول عنها انها تنتمي الى المعجزة. انها، في مجمل القول، تفترض قلب وجهة النظر الاغريقية رأسا على عقب: السبب الأول، هو ان حقيقة الأمر وشرعيته لايوجدان في الطبيعة بل في القانون. لئن أجرينا، من هذا المنظور، مقارنة بين كتاب «**العقد الاجتماعي**» ولكن أيضا كتاب «**اللوفاتان**» و«**المقالة الثانية**» من جانب، مع كتاب «**السياسيات**» من جانب آخر، يمكننا القول ان المحدثين يستعيدون العصر الاسطوري للارادات المؤسسة.

- II -

هذه الأسطورية، مثل غيرها، تتبيَّن بانعدام تناسب غريب، وفي الحقيقة عجيب بين عناصر العمل الانساني، بشكل خاص بين الغاية والوسيلة[2]، كما سبق ورأينا. وينجم عن ذلك، انعدام يقين كبير حول دوافع الفاعلين. إذ لايمكن للتخيل الأكثر تدربا تصور ما يجري في ذهن واحد من المتعاقدين، بوصفه حاملا للارادة العامة، لايفكر كل واحد الا بنفسه[3]. فالفرد لايمتلك وليس عليه أن يمتلك أية فكرة عن **الكل** (بالحرف الكبير) الذي هو بصدد تشكيله مع الأفراد الآخرين، وذهن كل واحد منهم ذهن بِكر بقدر بكَارة ذهنه.

يمكن القول بالتأكيد أن «**العقد الاجتماعي**» بوصفه لا يرسم سيرورة

(1) I bid., 1254 a 17 -1255 a 2.

(٢) اقرأ أعلاه، بداية الفقرة (I)

(٣) ارجع الى كتاب «**العقد الاجتماعي**»، الكتاب II الفصل٤ ارجع الى «**مخطوط جنيف**» في الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، الجزء III الصفحة٣٠٦.

«واقعية»، يكون عدم تماسكه الوصفي، أو الفينومينولوجي قليل الأهمية؛ وان لكل من هذه الترجمات الثلاث المتشابهة مواطن قوتها وضعفها، وجوهها المقبولة وغير المعقولة؛ وان المهم هو العرض المؤسلب، الرمزي، وحتى التمثيلي، لقبول الشرعية الحديثة بوصفها مبدأً. وفي نهاية المطاف، ألم يكن التاريخ الاجمالي للقرنين الماضيين لتطور المؤسسات الديمقراطية التي، وان كان لايتطابق بشكل دقيق مع أي من الترجمات الثلاث للعقد، تحقق بشكل يقبله الحس السليم؟

مثل هذا التفسير يواسينا بالتأكيد. ولكن الشرعية الحديثة، التي تشاء بشكل أساسي، وحتى بشكل يستبعد ما سواه، ان تتأسس على العقل، هل يسعها ان ترضى بمثل هذه التقريبات؟ في الحقيقة، تصطدم ههنا بتصالب غريب، يقلب أفكارنا عن المعقول أو المقبول «النظام الأمثل» عند ارسطو غير قابل للتحقيق بلا ريب، ولكن في كل الأحوال قابل لأن يكون موضوع تفكير: يتجاوز الفكر الواقع ولكن يوجد كلاهما عند الدرجة نفسها **للخير** (بالحرف الكبير)، فالنظام المؤسَّس على الطبيعة، هو النظام الذي لاوجود له. النظام الحديث موجود حقا، لأن مجتمعاتنا هي بالفعل «مؤسسة على العقد» ولكن لايمكن أن يكون موضوع تفكير، ان الفلسفة السياسية الحديثة لايمكنها التفكير بشكل دقيق فيما هو في مركز ما تؤكد، بتعبير أدق: العقد المؤسِّس غير قابل لأن يكون موضوع تفكير اذ لايمكن أن يصير المرء جزءا من **كل** (الحرف الكبير) «دون التفكير في **الكل** (بالحرف الكبير) دون أن يكون بحوزته فكرة هذا **الكل** (بالحرف الكبير)، وان مثل هذه الفكرة هي نفي للعقد. ان النظام المؤسس على العقل، هو النظام الذي لايمكن أن يكون موضوع التفكير.

ستظهر الواقعة أقل غرابة ان نحن تعلّمنا التمييز بين العنصرين اللذين يصنع غموضهما قوة الشرعية الحديثة وصفتها الكتيمة.

العنصر الأول، فكرة ذاك القانون العام، ذاك الأمر المتفوق جذريا على الطبيعة -الجزء المكوِّن والأساسي لنظرية العقد-، رأينا منذ بداية هذا البحث بأنه لم

يكن اختراعا تعسفيا للفلسفة الحديثة، بل بالأحرى هي التي وضعته، المجموع والناتج لتاريخنا كله، فيما هو الأمر الأكثر مركزية فيه والأكثر حتمية هذا القانون هو النابض السري «للكوكب الناسك» الذي نسكنه.

أما فيما يخص مفهوم العقد بالمعنى الدقيق، القديم قدم البشرية، وعلى كل حال الحقوق الرومانية، فهو بحد ذاته متميز كليا، ولا يأخذ كل رحابته المؤسسة والمبدعة الحديثة بشكل نوعي الا لأنه يمتزج بهذا المفهوم للقانون العام، المولود من العمل ومن الاهتراء المتبادل للمدينة وللكنيسة.

تجدر الملاحظة ان الفلسفة السياسية أهملَت مفهوم العقد مذ دفعه روسو الى حدوده الأخيرة، مكثّفا فيه العمومية بدرجتها القصوى والخصوصية بدرجتها القصوى. لم يجرؤ أي عقل بعده أن يضم مثل هذا التناقض أو لم يكن قادرا على ذلك. كان بالامكان البحث عن المخرج في اتجاهين: أما من جانب الخصوصية الخالصة، التي ربما تتيح التوفيق بشكل جديد بين الإرادة والطبيعة؛ واما من جانب العمومية الخالصة، الأمر الذي يقتضي الانفصال أخيرا عن كل ارتباط، مهما كان ضئيلا ومهما كان ممنوحا بلا رغبة، مع قانون الطبيعة. وسيختار نيتشه الدرب الأول.

- III -

يمكن تلخيص النقد النيتشوي للعقد عى النحو التالي.

لئن يشاء الانسان الحديث تأسيس النظام السياسي على ارادته، وهو يريد ذلك، فهو يفترض عندئذ، أو يتضمن ان الانسان هو في جوهره ارادة، وان «طبيعة» الانسان هي أن يكون ارادة. واذا كان الانسان ارادة في جوهره، واذا كانت طبيعة الانسان ارادة، عندئذ يكون كل ما كانه حتى الآن، كل ما هو عليه اليوم، وكل ما سيؤول اليه غدا هو أثر أو نتيجة لارادته.

ولكن من الجلي، ان الانسان كان أشياء مختلفة الآن وفي الماضي: كان

يونانيا، وكان يهوديا، كان مسيحيا، وكان بوذيا. وواضح اذن ان الارادة يمكن أن تريد أشياء مختلفة جدا، وانه يوجد في الارادة مبدأ خلق وتنوع يتصف برحابة وتعقيد بالغي السخاء. وعندئذ يكون من السطحي بشكل مضحك، عندما تظهر الارادة كشيء بالغ العمق وبالغ السرية، ان نقول ببساطة، كما يفعل ذلك الديمقراطيون الحديثون: سنؤسس النظام السياسي على الارادة العاقلة لكل فرد.

يضاف الى ذلك ان الديمقراطيين يناقضون أنفسهم، أو انهم لايعرفون ما يريدون، أو لايعرفون حقا كيف يريدون، لأنهم غالبا يطالبون بنظام تمثيلي. بالفعل، ماذا يعني بناء نظام تمثيلي الا أن يقدم لارادته عكاز ارادة أخرى؟ نريد حقا أن نريد، ولكن شريطة ان تريد ذلك أغلبية الشعب أيضا! والرؤساء أنفسهم، أعضاء «الحكومة التمثيلية»، انظروا كيف يتوارون وراء «ارادة الشعب»! انهم لايريدون شيئا بأنفسهم؛ ورغبتهم الوحيدة، وارادتهم الوحيدة هي ترجمة، وخدمة، والتعبير عن، وتمثيل، وتحقيق ارادة الشعب. وبينما تؤخذ الانسانية الحديثة في الدائرة التمثيلية، حيث تكون الإرادة القضية الوحيدة، ولكنها دائما ارادة الآخر، وما من أحد يملك الشجاعة على الارادة هو بنفسه، وحده، فأي ارتياح، وأي رضا، وأي سعادة عندما يظهر أخيرا سيد حقيقي، أي انسان يعرف ويريد وحده:

«أي نفع، من أوروبيي القطيع هؤلاء، أي خلاص من نير بات لا يحتمل، بظهور سيد مطلق رغم كل شيء: ان الأثر الذي نجم عن ظهور نابليون هو الشهادة الكبيرة الأخيرة: ان تاريخ أصدائها هو تقريبا بدقة تاريخ أرفع سعادة عرفها هذا القرن في رجاله ولحظاته الأكثر قيمة»[1]

يشترك نيتشه والديمقراطيون بشكل ما بوجهة النظر ذاتها: الانسان هو ارادته ولكن الديمقراطي يستنتج أن كل ارادة يجب أن تجعل نفسها متناسبة مع كل

(1) Nietzche, **Par -delà le bien et le mal**, trad. Meyer et R.Guast, Paris, Hachette - Pluiel δ199

الارادات الأخرى، أي أن تتعمم، أن تصير كلية، واذن ينبغي تكافؤ الارادات أو على الأقل، مبدأ الحقوق المتساوية. ويستنتج نيتشه، على نقيض ذلك، عدم المساواة، يوجد أنواع منوعة من الارادات، أنواع منوعة من الشدة والنوعية للارادة، يوجد بشكل خاص -ههنا تعود الطبيعة لتثأر- الارادة النبيلة والارادة الدنيا، أو الحقد. الارادة هي خاصة كما الأمر الذي تصدره. انها في مجملها الشيء «**الأكثر خصوصية**».

- IV -

لعلهم يعترضون على تنظيمنا الزمني للأحداث، أنه بعد روسو لم يختفِ الرجوع الى العقد الاجتماعي، وأكثر من ذلك حافظ عليه فيلسوف بأهمية كانط. وفي الواقع، يفقد مفهوم «العقد الاجتماعي» كل قيمة أساسية عند كانط. ولم يعد أكثر من تمثيل رمزي ونفعي غامض: انه يحث المشرعين على احترام الارادة العامة، أو ما يمكن اعتباره على انه كذلك[1]. يضاف الى ذلك، كيف يمكن أن يلعب دورا فعليا في الفكر الأساسي لدى كانط لأنه يخلط بشكل عنيف بالضبط ما توصل اليه عمل هذا الأخير (كانط) للمرة الأولى في التمييز والفصل بشكل صارم؟

كما أشرت الى ذلك آنفا، ويقوم الدور المؤسِّس والخالق للعقد الاجتماعي على مزجه بين الخصوصية القصوى والعمومية القصوى، مولدا هذه من تلك. لم يكن بوسع الانسان ابداع ذاته الا بتحقيق المستحيل: كان يشكل **كلا** جديدا في الوقت الذي لايفكر فيه الا في ذاته. يتجاوز كانط هذه التناقضات. فهو يخلص العام من كل ارتباط بالخاص؛ ويمكن للانسان أن يفكر من جديد في الانسان الآخر عندما يفكر في ذاته، ويجب عليه أن يفعل ذلك، لأن الكل (بالحرف الكبير)

---

(١) ارجع الى كانط، «**الملحق**» الذي يختم «**عن التعبير الدارج**»: لعل هذا يكون صحيحا في النظرية اما عمليا فهو لايساوي شيئا في «**النظرية والعمل**»، «**الحق في الكذب**»، ترجمة L.Guillermit, Paris Vrin, 1967, P.38 -43; و وأيضا في «**نظرية الحق**» ترجمة: Philonenko, Paris, Vrin, 1971, La Remarque du d46, ainsi que la Remarque générale A, P.201 -205.

الحقيقي الذي يشكل جزءا منه لم يعد تحديدا تعسفيا أو جائزا، بل كلية البشر، أو بالأحرى «الطبائع العاقلة».

ان **القانون** كما بيّنه كل من مونتسكيو وروسو، احتفظ بنقطة رسوّ مفارقة في الطبيعة. وحسب القول اللاذع للأول، الذي نتذكره، انه حرمان طبيعتهم هو الذي يعطي للرهبان حبهم للقاعدة التي تقهرهم، الشيء الوحيد الذي تبقى لهم ليحبوه. ورأينا الثاني يتأرجح بين الرعب من القانون القاسي ونوع من الابتهاج أمام تلك القسوة ذاتها[1]. فلا مونتسكيو ولا روسو توصلا الى اجابة واضحة ومقبولة عن السؤال: كيف يمكن للانسان أن يعثر في طبيعته على دافع ينفعه لطاعة قانون يناقض هذه الطبيعة؟ يجيب كانط عن السؤال برسم خط الذروة من حيث يرى من علٍ لأنه يفهم نوَسان سابقيْه العظيمين ومفارقاتهم.

ان الحل الذي قدمه كانط مشرق ومؤثّر: يمكن **للقانون** (بالحرف الكبير) في ذاته ومن خلال ذاته، أن يكون دافعا للعمل الانساني؛ انه أكثر من ذلك هو الدافع بامتياز. ليس ثمة حاجة لوضع الطبيعة ببراعة في حال تناقض مع ذاتها، منفصل عن الطبيعة ولأنه منفصل على هذا الشكل، يكون **القانون** (بالحرف الكبير) الدافع الخالص للعمل الانساني، يثير لدى الانسان عاطفة تتميز عن كل العواطف الأخرى، الاحترام:

> **«واذن احترام القانون الأخلاقي هو عاطفة يحدثها مبدأ عقلي، وهي العاطفة الوحيدة التي نعرفها تماما بشكل قَبلي، والتي يمكن أن نلمح ضرورتها (...) هذه العاطفة (تحت اسم العاطفة الأخلاقية) هي اذن من نتاج العقل وحده. وليست مهمتها اصدار حكمها على الأفعال ولا تأسيس القانون الأخلاقي الموضوعي، بل ببساطة تقدم دافعا يجعل من هذا القانون مبدأ بذاته. ولكن أي اسم سيناسب بالشكل الأفضل تلك العاطفة الغريبة، التي لاتمكن مقارنتها بأية عاطفة مرضية (أي بأية عاطفة تصدر عن**

---

(١) ارجع الى الفصل الأول

طبيعتنا)؟ انها ذات طبيعة خاصة الى درجة انها تنصاع لأوامر العقل وأكثر من ذلك لأوامر العقل العملي بشكل يستبعد كل ما سواها»[1].

تتجاوز عاطفة الاحترام انفعالات الطبيعة لأنها تربط الميلين الذي يعرِّفانها وينظِّمانهما. من جراء الطبيعة تجذب البشر بعض الأشياء، الأشياء الطيبة. وفي ضوء هذه الرغبة فسَّر القدماء عالم البشر. ومن جراء الطبيعة أيضا ينفر البشر من أشياء أخرى، الأشياء الرديئة، ويحلل **المحدثون** العمل الانساني بوصفه هروبا، من الشر وخوفا منه. فالاحترام هو تلك العاطفة الغريبة التي تجمع وتصهر معا الانفعالات المتناقضة للجذب وللخوف، بشكل طبيعي.

وحدها ظاهرة **القانون** (بـ الحرف الكبير) والاحترام الموصول بها، يمكن أن تمنح معنى ومضمونا للمفهوم الحديث في ابداع الذات من قِبَل الذات الذي تنطوي عليه نظريات العقد الاجتماعي على نحو يمتنع على المقاومة، وتصوغه بشكل بالغ التناقض. لايكون الانسان سببا حرا لأفعاله ولا يتمتع اذن بالاستقلالية الا لأن بامكانه طاعة **القانون** (بـ الحرف الكبير) بالاحترام الخالص **للقانون** (بـ الحرف الكبير). يقول كانط ان استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد للقوانين الأخلاقية كلها والواجبات المتطابقة معها[2] وحدها ظاهرة **القانون** (بـ الحرف الكبير)، والاحترام المرتبط به، تُنْشيء، وتُظْهر وتجعل فعليا الحقيقة بأن العقل الخالص يكفي وحده لتحديد الارادة. وهكذا يحقق **القانون** (بـ الحرف الكبير) فينا مثيل سلطة خلق إلهية:

«اذ في الواقع، يحملنا القانون الأخلاقي، وبشكل مثالي، الى طبيعة حيث يمكن للعقل الخالص أن يُحْدِث الخير الأعظم..، اذا مارافقته قدرة بدنية متناسبة مع ذاتها»[3].

يحمل كانط الى نور العقل، ويكشف بوصفها عقلا الظاهرة (بـ الحرف الكبير) التي ترجمتها وظلَّلتها أسطورية **الأنوار** (بـ الحرف الكبير).

---

(1) Kant, **Critique de la Raison Pratique,** trad. Picavet, Paris, PUF, 1966, P. 77 et 80.
(2) I bid., P. 33.
(3) I bid., P. 43.

- ٧ -

ان واضعي نظرية العقد الاجتماعي ولّدوا العام من الخاص (الكل من الجزء)، والتنزه عن المصلحة من الانانية الخالصة، والدولة اللامتحيزة أو الارادة العامة من رغبة الحفاظ على الفرد. لقد بيَّن كانط ان ظاهرة الحياة الأخلاقية، تفترض أو تتضمن، علاقة مباشرة مع العمومية، أو مع الكلية، وفي الحقيقة تقوم في هذه العلاقة. ومن جراء هذا بالذات، يبيِّن كيف تكون نظرية العقد الاجتماعي غامضة، عنيفة ويتعذر احتمالها. فلن تُستأنف البتة بعد ذلك. يغرينا أن نقول انه مع الفلسفة الأخلاقية عند كانط، توصَّل الانسان الحديث الى الوضوح عن موضوع رغبته الطويل، عما كان يبحث عنه منذ نشأة الحركة الحديثة. وأخيرا يمكنه **التفكير** حقا فيما كان يمكنه أن يريد وحسب: يمكنه أن يعتقد انه **لا هو بمخلوق الله ولا بجزء من الطبيعة** (بالحرف الكبير)، وانه اجمالا ولُد من ذاته، وأنه ابن الحرية التي تميزه. ان الانسان الحديث بقدرته على مقاربة ظاهرة **القانون** والاحترام بشكل دقيق، يبعد عنه أيضا الخلاص المسيحي والسعادة الوثنية: لقد بلغ الوعي الواضح والنهائي لذاته.

ثمة صعوبة تبقى مع ذلك. هذا **الكل** الخاص الذي كان على فرد العقد الاجتماعي ان يغلق عينيه عنه أولا إنْ هو أراد انتاج الارادة العامة، هذا **الكل** الخاص -المدينة- أيضا لايعرفه الوجدان الأخلاقي الذي يشرحه كانط. للعمل أخلاقيا، على الانسان أن يعمل بحيث يمكن لمبدأ عمله أن يصير قانونيا كلياً، ويكون بذلك مبدأ كل الكائنات العاقلة وبوصفه وجدانا أخلاقيا، لايميز بكل بساطة الهيئة السياسية الخاصة التي ينتمي اليها. ما قبل منطقة البيرينية وما بعدها، ما قبل الراين كما بعده، يقتضي القانون نفسه الاحترام نفسه. لايسع المرء أن يرى كيف يمكن اظهار صلة ايجابية بين الكلية الخالصة للقانون وبين خصوصية الهيئة السياسية، بدون اللجوء الى افتراضات متممة تعسفية. وكما أنَّ منظري العقد الاجتماعي ينتقلون من الفرد الى الهيئة بقفزة تعسفية، كذلك يبدو أن كانط

لايستطيع الانتقال من كلية الطبيعة العاقلة الى خصوصية الهيئة السياسية الا بقفزة في الاتجاه المعاكس، ولكنها أيضا قفزة تعسفية.

ليست هذه الصعوبة «وفقا للامتداد» سوى التعبير عن صعوبة «وفقا للفهم» تقودنا الى قلب النظرية الأخلاقية عند كانط.

يواجه كانط، كما نعرف، جديّاً امكان عدم وجود فعل خضوع كامل للقانون بالاحترام الخالص للقانون، وأنه لم يحدث البتة فعل كامل ذو ارادة طيبة. ولكن اذا كان لدى الانسان -يمكن القول تقريبا: بشكل طبيعي[1]- احترام القانون، فاننا لانفهم لماذا لايحترمه دائما. وبدقة لأن الحرية وبالتالي القانون منفصلان جذريا عن الطبيعة، لا نتوصل الى تصور أية قدرة لهذه (الطبيعة) يمكنها أن تمارسها على هذين (الحرية والقانون)، بشكل يؤدي الى الحيلولة دون خضوع الانسان لهما بشكل منتظم وكامل. لايمكن أن نتصور هنا الخطأ الأخلاقي كاغتصاب تمارسه الأجزاء الدنيا للطبيعة على أجزائها العليا، اغتصاب يثيره تعتيم الذهن، كما تعتقد ذلك الفلسفة الأخلاقية القديمة، الموافَق عليها بشكل كبير على هذه النقطة من قبل اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي -الذي يذكر بالاضافة الى ذلك «الجرح» الذي أصاب طبيعتنا بسبب الخطيئة الأصلية. ليس بوسع الطبيعة التزويد بالعنصر أو بالوسيلة لتوصل بين الحدين المتنازعين، لأنها احداهما، واحداهما فقط.

يجهد كانط لحل الصعوبة بذكر ما يدعوه «الشر الجذري». يقيم هذا الشر قبل كل شيء في قلب النظام الصحيح للدوافع. وبدلا من الامتثال للقانون بشكل صارم بوصفه الدافع الكافي لأفعاله، يبحث الانسان عن دوافع أخرى يستمدها من

(١) «هذه السعادة ذاتها، المطابقة لطبيعتنا (ان شئنا بشكل عام أن نسمي هكذا ما هو فطري لدينا) بصفتنا كائنات وُهِبت العقل والحرية ليست أول الأشياء ولا موضوعا مطلقا لمبادئنا؛ ولكن هذا الموضوع (الشيء) على خلاف ذلك، يقوم على «جدارة المرء بأن يكون سعيدا»، انه توافق كل مبادئنا مع القانون الأخلاقي (الدين في حدود العقل)، «La Religion dans les Limites de la simple Raison, trad. J.Gibelin, Paris, Vrin, 1983, «P.87 -88 note1.

حبه لذاته ويترك القانون يهوي الى مستوى الوسيلة[1]. من الصعب إلى حدٍّ بعيد فهم هذا الخطأ الذي يكون العقل مقره وصانعه.

«أما ما يخص الأصل العقلاني لهذا النشاز في اختيارنا، أعني لهذا الأسلوب للجمع في هذه المبادئ دوافع تابعة بوضعها في الصف الأول، واذن ما يخص الأصل العقلاني لهذا الميل الى الشر يبقى بالنسبة الينا ما يمتنع سبره لأنه لابد أن يُعزى لنا، وانه نتيجة لذلك، هذا الأساس الأسمى لكل المبادئ يتطلب بدوره قبول مبدأ سيء. فالشر لم يصدر الا عن الشر الأخلاقي (لا من مجرد حدود طبيعتنا) ومع ذلك فان استعدادنا الابتدائي هو استعداد للخير (ولم يسع أحد إلى إفساده باستثناء الانسان نفسه، اذا كان لابد من أن يُنسَب هذاالفساد إليه)؛ واذن لايوجد لدينا سبب يمكن فهمه لمعرفة من أين أمكن أن يأتي الشر الأخلاقي إلينا أولاً»[2].

الشر الجذري لايمكن سبره، ولنفهم، لأنه صدر عن فعل حر وانه، اجمالا، بوصفه أولا لايكون بوسع المرء أن يشرحه لأنه هو الذي يشرح. ولكن بعد الآن: لِمَ يدير العقل الخالص العملي ظهره للدافع الوحيد الذي يكفيه؟

في متابعة النص الذي جئنا على ذكره، يضيف كانط ان هذا «الامتناع على الفهم» «يعبَّر عنه» في خواص رواية الكتاب المقدس للسقوط. ان كانط الذي أعطى المعنى العقلاني لميثولوجية الأنوار، هل يجب عليه، من أجل أن يعثر على تماسك فلسفته الأخلاقية، العودة الى العقيدة المسيحية؟ كما نعلم، لايُنْظَرَ الى الكتاب المقدس هنا البتة من منظور العقيدة، بوصفه **الكلام** (بـالحرف الكبير) الالهي الذي أوحي به موضوعيا، بل ببساطة بمثابة متتالية من «قصص» لايعنينا منها الا المعنى العملي، القدرة على أن تكون أفضل، كمجموعة صور تعبيرية، موحية وبناءة. يرى كانط، ان قصة السقوط تقلل من ظلمة صفة الشر الأخلاقي، ولكن ما يمنح لقصة ما معناها الحقيقي والعقلاني انما هي نظرية الشر الجذري.

---

(1) I bid., P.88 et P. 84.
(2) I bid., P. 85.

هل تقدمنا حقا؟ لئن كان الشرح العقلاني عصياً على الفهم هنا، ولئن كان العقل هنا لايفهم نفسه، فاننا لانرى حقا ما العون الذي ننتظره من دين منعنا عنه كل سلطة فوق -عقلانية! وبدلا من العقل والدين اللذين يوضح واحدهما الآخر -واحدهما يقدم الرسم والآخر يقدم اللون ان جاز القول-، لعل ليس لدينا في الواقع الا التجاور العقيم لدين تخلى عن الحقيقة وعقل عاجز عن الوضوح.

يمكن للمرء عندئذ ان يتساءل ما اذا كانت العقيدة، أو السر، المسيحي للخطيئة، الأصلية أو الراهنة، لايكون بشكل مفارق أكثر وضوحا من نظرية كانط عن الشر الجذري. أيا كان التأويل الذي نقدمه كعلماء لاهوت بصفة رسمية أو كعلمانيين مغامرين، عن هذا السر، فانه يفترض حكما وضعا انسانيا ما: ان موقع الخطيئة يختلط بالعمل البشري بامتياز، العمل الذي يقوم على المداولة بخصوص الذات (deliberare de seipso). ان تعقيد الخير وعدم تحديده، الخير الذي نسعى اليه لأننا نرغب فيه -موضوع المداولة- يتبسط ويتبلور في تعارض يكون فرصة القرار الأول ورهانه[1]، القرار الحاسم، ان جاز لي القول، وفرصة القرارات الأخرى كلها ورهانها: كل، الشيطان، وآدم، وكل انسان، في البداية كما في كل لحظة من لحظات فعله، عليه أن يختار بين خير أقل ومحدود، ولكنه قريب الى حد لامتناهي، من الذات (soi -même) وبين خير لامتناهي، ولكنه بعيد ومتطلّب، الله الذي جُعِل حضورا بقانونه أو برحمته. قد نلوم أنفسنا بأن لانقول أي شيء هنا يخفف من الرعب المحق من الخطيئة، ولكن أمام مثل هذا الاختيار، يُسْمَح بالتردد. مسموح به على الأقل بهذا المعنى انه ان كانت توجد مداولة، ويوجد موضوع أو مبررٌ للمداولة. يضاف الى ذلك، ان الله لايمكنه أن يمنعنا عن أفعال -على سبيل المثال، أكل ثمرة من شجرة المعرفة -تتيحه لنا طبيعتنا، وحتى تدعونا لنقوم به، أو يكون المنع غير ذي موضوع. اننا نحيا، ونتداول ونضل في عنصر الخير بوصفنا طبائع (جمع طبيعة) مشدودة ومضطربة. الانسان حيوان عقلاني، والخطيئة محاكمة عقلية أسيء استنتاجها.

ولكن العقل الكانطي لايتداول، بل يشرّع، فهو يمنح نفسه القانون؛ ولايعترف بشيء فوقه، والا فقد استقلاله؛ ودافعه الكافي، الاحترام، لاعلاقة له بالدوافع التي تؤثر في الطبيعة تحتها. فكيف له أن يفضل كل هذا على القانون؟

في ملاحظة تثير الفضول في الكتاب الذي يستند اليه بحثنا، يبذل كانط جهدا ليلزم الفلسفة الأخلاقية التقليدية بالاعتراف بعدم الفهم الذي تعترف به نظريته الجديدة:

«انها فرضية شائعة تماما في الفلسفة الأخلاقية بأنه يمكن بسهولة تفهم وجود الشر الأخلاقي في الانسان من جهة من جراء قوة دوافع الحساسية، ومن جهة ثانية، من جراء عجز دافع العقل (أي احترام القانون) أي من جراء الضعف. ولكن عندئذ لابد من أن يُفْهَم الخير الأخلاقي في الانسان في (استعداده الأخلاقي) بشكل أسهل؛ ذلك أن معقولية الواحد لايمكن تصورها بدون معقولية الأحد. ان قدرة العقل التي تمكنه من الفوز بفكرة القانون وحدها على كل الدوافع التي تتعارض معها تمتنع على الفهم بشكل مطلق؛ كما انه يمتنع على الفهم أن تتمكن دوافع الحساسية من الفوز على العقل الذي يأمر بمثل هذه السلطة. وبالفعل لو أن كل انسان يتصرف وفقا لأمر القانون، سيقال ان كل شيء يتم وفقا للنظام الطبيعي ولايخطر ببال أحد أن يسأل عن السبب»[1].

من الغريب أن نرى كانط يسحب الى الوراء مركز نظريته الأخلاقية ذاته ويزعم عدم فهمه لقدرة العقل على اصدار الأمر بينما لاتروم فلسفته كلها اجمالا الا تأسيس ذلك. ولكنه لايصرِّح بعدم معقولية ما بيَّن انه معقول الى أقصى حد -السلطة المشرِّعة للعقل- الا ليستطيع أن يقول أيضا لامعقولية ما هو في حدود فلسفته وللمرة الأولى في تاريخ الفكر، ممتنع على التصور بشكل صارم: سلطة الدوافع المصلحية، أو الطبيعية، على العقل. الجملة الأخيرة للملاحظة، في سذاجتها البارعة تتضمن الاعتراف: لن يخطر ببال أحد أن يسأل حتى عن سبب

(1) Kant, La Religion dans les Limites de la Simple Raison, P. 97, note 1.

الطاعة العامة للقانون العام، فسيدرك كل فرد السلطة المشرعة للعقل التي كان كانط أول من أنشأها.

- VI -

ولكن ألا يعني التحقيق الفعلي للقانون تحقيق ما هو نقيض القانون، لأن القانون لاقيمة له بصفته قانونا الا بانفصاله عن كل واقع، عن كل «طبيعة»؟ لقد حلّل هيجل بعمق، فيما يدعوه الرؤية الأخلاقية للعالم، كيف تستحيل كل لحظة الى عكسها[1]. لا أقصد البتة هنا استئناف أو المصادقة على النقد الهيجلي الموجَّه لكانط، وأقل من ذلك أيضا -مشهد مضحك! - لا أبتغي تقديم نقد جديد. الا أن الملاحظات التي سبقت تحضنا على طرح السؤال الذي يشغلنا بشكل أكثر الحاحا: هل يتوصل كانط الى ا لتفكير في الظاهرة الانسانية بتنظيمها حول قانون خالص، أي قانون منفصل جذريا عن الطبيعة؟ وان لم يتوصل الى ذلك، ألا يكون كل النظام الحديث، مع وعيه لذاته، هو الذي يحتفظ بشيء ما ممتنع على الفكر بشكل أساسي، أو أنه لم يفكر فيه؟

لئن وجدنا في الفقرة السابقة مصداقية ما، فاننا نميل الى استخلاص ان ظاهرة الاحترام غير كافية لعرض **الظاهرة** البشرية، وان «شيئا ما» يجمع معا ويصل بين الطبيعة والقانون، لدى كل انسان واننا نُرْجَع هكذا الى ترجمة أو أخرى للتعريف التقليدي للانسان بوصفه جوهرا -الأسلوب الوحيد لجعل سلطة «الطبيعة» على «الحرية» سلطة معقولة. بيد أن مثل هذا الاستنتاج يكون متسرعا وتُعوِزه الجرأة. ولايفرض نفسه علينا الا اذا شئنا أن نضع ظاهرة الاحترام، وبشكل أعم نظرية كانط في القانون الأخلاقي، فوق التحديدات التقليدية لتجربتنا، بدلا من أن نرى فيها الواقع القاطع للمجازفة في تعديلها.

يبدو حقا أن كانط تبنى الدرب الكسول ليجعل فهمه الجديد للانسان متناسبا

---

(1) Hegel, la Phénomènologie de L'Esprit, VI, c a et b.

مع الأطر الطبيعية أو التقليدية للتجربة، يذكر التقدم اللامحدودللفرد نحو قداسة الارادة، والتقدم اللامحدود للنظام الدولي نحو السلام الدائم. وأكثر من ذلك يمضي الى حد ذكر التقدم الذي لامناص منه للطبيعة نحو سيادة الحق![1]. ان مفهوم التقدم اللامحدود لايبعد حدود الاونطولوجيا الموروثة الا ليؤيد مبدأها ويحرفه، اذ يحافظ على عنصر الخير ويؤيده في الوقت الذي يحرم فيه الخير من دوره الأول في عالم البشر. لايلجأ كانط الى هذا الهجين العقيم، لأنه يتراجع أمام الجهد الأخير الذي جعل عمله منه جهدا ممكنا. اذ لو كان **العقل** حقا مشرعا، واذا كانت الانسانية تمنح به **القانون**، فسيتم التحقق بلا ريب من أن **القانون** مطاع فعلا، وان **العقل** متحقق فعلا، شريطة وضع الاطار المناسب لتفسير الظاهرة البشرية. ولكن أي اطار؟ من الواضح الآن انه لا الفرد، ولا الهيئة السياسية، ولا مجموع الهيئات السياسية، ولا حتى الانسانية في تقدمها اللامحدود في التاريخ يمكنها أن تكون مناسبة. اذا كان العقل والقانون متميزين بشكل أساسي عن الطبيعة، فلن يكون بمقدورهما أن يصيرا نفاذين بـ«تحسين» هذه الطبيعة، بجعل الانسان «أكثر عقلانية»، أو «أكثر أخلاقية»: سيكون الأمر «تحسين» حال الجوهر البشري، واذن اعادة الجوهر الى سلطته. ويضيع كل العمل الذي بذلته الفلسفة الحديثة، ولكن اذا لم يكن لا الفرد، ولا المدينة، ولا البشرية اطارا مطابقا، فان تحقيق الظاهرة التي استخلصها كانط ستخرجنا من العالم المعرّف عادة بوصفه عالما انسانيا. لقد أشرنا أن الوجودية سعت بجدية مؤثّرة عما يمكن أن يكون الاسم الجديد للانسان بوصفه حرية تحقق ذاتها. لقد فضل هيجل أن يلاحظ، أو يقرر، أن هذا العالم هنا، بوصفه الدولة كان مذ ذاك التحقيق ذاته، موجها لكانط اللوم الذي كان قد وجهه مونتسكيو لجمهوري قديم آخر: انه لم يبحث عن العقل الا بعد أن جهله، وانه شيد كاليدونيا، وشاطىء بيزنطة أمام عينيه، في الحالتين، يتبدّد احترام الانسان للقانون.

يبدو انه اذا كان كانط استخلص الظاهرة من التجربة الحديثة، فان هذه الظاهرة تلزمنا بالخروج من العالم حيث تكون هذه التجربة ممكنة.

---

(١) «هنا ينبغي القول اذن: الطبيعة تريد بقوة لا تقاوم عودة السلطة العليا أخيرا الى الحق» Kant, Projet de Paix Perpétuelle, 1er supp., trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1984, P. 46.

- VII -

عند النقطة التي بلغناها، لم نعد نعثر على درب، وينبغي أن نتوقف ونحاول أن نضم بالنظر المشهد الذي اجتزناه ببحثنا.

اننا لانقوم الا باستعادة ما يقوله عن ذاته، اذا نحن وضعنا الوعي الحديث بارادة اكتشاف وقول «الحقيقة الفعلية» عن الانسان وعن العالم، ارادة «واقعية»

تجابه بها منتصرة الرغبة «المثالية» التي تلهم ببناء «امارات خيالية» في «عوالم خلفية». تجد الرغبة المثالية تعبيرها النبيل في «النظم الجيدة» التي تصوَّرها فلاسفة الاغريق، بشكل خاص في «جمهورية» افلاطون، وتعبيرها الأدنى في الدين المسيحي عنصر مفسد بشكل جوهري عندما يشطر الانسان باضافته للدوافع الطبيعية، أو العقلية -الدوافع الانسانية تخصيصا-، دوافع أخرى تدعي انها فوق طبيعية، أو فوق العقل، وهكذا يجبر الانسان على «رؤية مزدوجة»، لم يعد يعرف كيف يتوجه عقلانيا في العالم[1] باختصار، وجود عالمين هو أكثر من المطلوب، «عالم واحد يكفي»[2].

ان نقد الدين مقنع بيسر: سيوجد دائما «كهنة بغيضون»[3] (unpleasing priests) ولكن كيف العثور ثانية، أو اعادة بناء وحدة العالم الانساني، كيف تُشيَّد المدينة المتحدة، حيث الانسان، وقد صار راشدا، لن يبحث عن دوافعه الا في ذاته، أي في عقله؟ انها القيمة الفائقة لكانط الذي توصل الى بيان كيف، وبأية

شروط كان هذا الاكتمال ممكنا، لا باختراع تعسفي لانسان خيالي -الساكن المتسامح في حال الطبيعة والذي يؤسِّس الحال الاجتماعي- مذ يشاء الفيلسوف «الاعتراف بضرورته، أو «انسان جديد» يحمله المستقبل-، ولكن بتحليل الظاهرة الأخلاقية، صلة الانسان بالقانون الأخلاقي. ولكن بعملية قَلْب غريبة، وبسخرية مثيرة، في اللحظة ذاتها حيث، بادارة كانط، نبلغ رشدنا، ونخضع من جراء ذلك،

(1)Hobbes, Leviathan, chap. 29.

(٢) اقرأ أعلاه، الفصل الأول، الحاشية ٣١.

(3) Hobbes, Leviathan, chap. 12.

لانشطار أكثر صرامة، وأكثر امتناعا على العبور من أي من تلك الانشطارات التي خضع لها الانسان حتى هذه اللحظة. ان ما انشطر الآن بشكل لايُقاوَم هو طبيعتنا وحريتنا، بدون أية صلة انسانية يمكن تصورها لضمّها أو، على الأقل، التقريب بينهما.

انه الآن **العقل** (Raison) أو **الحرية** (Liberté) الانسانية هي نفسها التي تصير «امارة خيالية» بلا صلة تربطها بحاجات ورغبات الطبيعة الانسانية، بل صلة وصل مع الحقيقة الفعلية لشرطنا الانساني. ان قانون العقل مفصول بشكل أكثر جذرية، وأكثر ترفعا عن طبيعتنا مما كانت عليه الرحمة الالهية في اللاهوت القديم. في الحقيقة، من الأصعب على الانسان الدخول في مملكة كانط من دخول الجمل من ثقب الابرة!

سيقال إنّ كانط بعد أن فصل بينهما، يسعى بصدق كبير وبجدية بالغة الى التقريب بين الطبيعة والقانون، اما باستخلاص نتائج مواسية من الملاحظة الخبْرية للتاريخ الخبْري[١]، واما بشكل أعمق، باستخلاص «مسلمات العقل العملي»، وخصوصا مسلمة وجود الله: ولأنه واجب علينا أن نفترض احتمال الانسجام النهائي بين الطبيعة والقانون بين السعادة والأخلاق، فمن الواجب علينا أيضا القبول بوجود الله. هذا الانسجام ليس بالفعل ممكنا الا بشرط وجود الله[٢].

ولكن إن نحن استطعنا ووجب علينا الأمل بالمصالحة بين **الطبيعة والقانون**، بين **السعادة والفضيلة**، في الله وبه، عندئذ، يبدو، ان ما يصير الدافع الأول للعقل الخالص العملي، هو الايمان أو الأمل بالله وليس الاحترام أمام القانون. نعرف ان كانط يرفض هذه النتيجة[٣]. وبادخاله التمييز بين الضرورة الأخلاقية الذاتية

---

(١) هكذا، كما هو معروف، بدا له اهتمام معاصريه بالثورة الفرنسية برهانا مقنعا لـ«الاستعداد الأخلاقي» للجنس البشري. وان الملاحظة الخبْرية تدعم، أو انها لاتتعارض مع فكرة «التقدم اللامحدود». انظر أعلاه الفقرة (VI).

(2) Kant, Critique de la Raison Pratique, chap.5, livre II de la première partie.

(٣) «ينبغي أن لايفهم من ذلك انه من الضروري القبول بوجود الله، مثل أساس لكل الزام بشكل عام (لأن هذا الأساس يقوم حصرا على استقلال العقل كما برهنا على ذلك بما فيه الكفاية» (I bid., P. 135)

والضرورة الأخلاقية الموضوعية وبعد تشديد على «انه من الضروري اخلاقيا القبول بوجود الله» يذهب الى حد كتابة: «لايمكن أن يكون واجبا القبول بوجود شيء ما (لأن هذا يخص فقط الاستعمال النظري للعقل)[1] هذا التلميح الى كتاب «**نقد العقل الخالص**»يذكرنا بذلك: لئن كنا نقصد دحض الفلسفة الأخلاقية لكانط، سينبغي دحض مجمل فلسفته، واذن بشكل خاص، كتاب «**نقد العقد الخالص**»! علينا رفض ادعاء مضحك، ولكن لايسعنا التخلي عن استعمال عقلنا. يؤكد كانط هنا انه من الواجب علينا الاعتقاد بوجود شيء ما يمتنع علينا تأكيد وجوده. يأمرنا بفعل من الروح بوجود شيء ما يمتنع علينا تأكيد وجوده. فهو يأمرنا بفعل من الروح يطرح منه الشرط الأول، الذي هو تعبيره الأول. فهو يأمرنا بواجب أن نكون غير صادقين بشكل بالغ الحزم. ليس وحسب لايخلصنا الفصل بين الطبيعة والحرية من الانشطار بين هذا العالم والعالم الآخر، بل ينفذ الانشطار الى قلب الفعل الانساني، فعل العقل الأكثر بدائية -الحكم الذي يتناول وجود شيء ما-، والشيء الأسمى- لأن هذا الشيء هو الله.

- VIII -

ان القانون الأخلاقي وفقا لفكر كانط، قانون صوري بشكل خالص، ولا يصلح لكل فرد الا اذا كان صالحا للجميع، وهذه الكلية، أو التعميمية هي التي تعرِّفه. يمكن القول طوعا إنه، بارجاعه القانون الى نواة الأمر القابل للتعميم، يكثِّف ما هو أخلاقي خالص في كل أخلاقية، وانه يعزل ويمتِّن الشكل الكلي للأخلاق بفصلها عن مضامينها الخاصة والمتغيرة، وانه يعرف الأخلاقية الأولى والكلية حقا والعقلانية والانسانية ويجوز القول عندئذ ان بني البشر كلهم يوجدون في وضع رهبان مونتسكيو، ولايحبون القانون الا بقدر ما يقهر طبيعتهم، لأنهم يحبون القانون من أجل ذاته، فقط من أجل ذاته، أو بالأحرى، بدون أن يحبوه، لأنه ليس محبوبا، ولكنهم يجلّونه. وأي انفعال يصدر عن طبيعتهم لايربطهم بهذا القانون المنفصل كليا عن الطبيعة.

---

(1) I bid.

ولكن اذا كان القانون الأخلاقي في ذاته وبذاته، في تعريفه الساكن ان جاز القول، منفصلا تماما عن الطبيعة، فان هذه الطبيعة تفرض الاعتراف بوجودها عندما يمارس القانون عمله في الفعل الأخلاقي الفعلي. عندما يعمم العامل الأخلاقي مبدأ عمله ليرى ما اذا كان يتطابق مع القانون الكلي. وليجعله كذلك، يجري تجربة ذهنية، يصوغ فرضية عن السلوك الفعلي للآخرين، ومنه، عن خصائص طبيعتهم، وبالتأكيد يأخذ بالاعتبار ما يعرفه عن الطبيعة التي تخصه. يعرض كانط هذا ببراءة وبشكل مفصل في القسم الثاني من كتاب «**أسس ميتافيزيقا الأخلاق**» وبعد أن صاغ أمر الواجب في الحدود الأكثر صورية والأكثر كلية[1]، قدَّم أربعة أمثلة حيث يجعل بشكل ما من القانون الكلي قانونا إجرائياً. في كل مرة، وغالبا ما أشار الشارحون الى ذلك، يسوِّغ القانون باعتبارات خبْرية بشكل كامل عن تكوين الطبيعة البشرية، اعتبارات تكون أحيانا خبْرية بشكل أشيق وبشكل أكثر عتمة من تلك التي تقدمها عادة الأخلاقية الموروثة. على سبيل المثال، فيما يخص حظر الانتحار هناك حيث يضع أن ما أُعطي من قِبَل الله لايمكن أن يؤخَذ الا من قِبَل الله ، يذكر «العاطفة التي تكون وظيفتها الخاصة الدفع الى تنمية الحياة»[2] ويعترض كانط على الانسان الذي يفضل الفراغ الممتع على ممارسة مواهبه الطبيعية بأنه «بوصفه كائنا عاقلا، يريد حكما تنمية كل ملكاته لأنها تنفعه وأنها مُنِحَت له من أجل غايات شتى ممكنة»[3]. تقريبا ما قاله الاغريق، وبشكل أعم، فلاسفة الأخلاق في زمن «القصور»[*] الانساني.

وفي الآونة ذاتها، هذا القانون الأخلاقي الكلي، الذي لايتصف بالفاعلية

---

(١) «تصرَّف كما لو كان مبدأ عملك يجب أن يرفع بارادتك الى قانون عام للطبيعة»

(op. cit., P.137)

(2) I bid., P. 138 -139.

(3) I bid., P. 140 -141.

* م قبل بلوغ الرشد

ولايمكن قبوله الا من خلال واقع طبيعي لايريد معرفة شيء عنه، يبتعد عن كل أخلاقية عندما يلزمه هذا الواقع على الاستسلام لاستثناء من القاعدة: يجب قول الحقيقة حتى لو قادني ذلك الى تسليم إنسان بريء لرجال طاغية[1]. لكي يؤكد ويسوّغ القانون العام في توظيفه العملي، يستند كانط تارة الى النزاعات الطبيعية للانسان (خلافا لمبدأ القانون)، ويرفض تارة بحدة وضعها في حسابه (وهكذا يعامل بعنف احساسنا التلقائي بالأخلاقية). وهذه الملاحظة حاسمة، لأنها تشير الى أن التحليل الكانطي للأخلاقية، مثل بناء مونتسكيو لفكرة الفضيلة، مثل وصف الحال الطبيعي الذي يقدمه منظرو العقدالاجتماعي، ينطوي على اصطناع أساسي: فهو يفتح الطريق الى الظاهرة ويمنعه، في جانبه القانوني أو في جانبه الطبيعي، بتعسف مترفع، نظرا الى الهدف الوحيد في وضع الفكرة الخالصة للقانون بشكل تام.

ولكن لئن كانت فكرة القانون تمثل مثل هذا الاصطناع، عندئذ لايمكن لاحترام القانون أن يكون تلك الظاهرة الخالصة التي نراها فيه. أن مايدعوه كانط الاحترام لايتجاوز، بتأليف أصيل وعالي بشكل جذري، عناصره المكوِّنة، النزعتين الأساسيتين للانجذاب والنفور، «اللحاق» و«الهروب»[2]، اللتين تشطران الطبيعة وتنظمانها، وأكثر من ذلك تعرفانها في علاقتها مع الانسان. فاحترام القانون لايكون دافعا خالصا منفصلا فعليا عن الطبيعة؛ ان اصطناعاً وضعه كانط، الاصطناع الأبرع والأكثر تقبلا الذي تصوره الذهن البشري، والأكثر نبلا أيضا، لاقناع الانسان بأنه يستطيع أن يكون، وأن يكون ابن عقله، الذي لم يتلوث بصلته بالطبيعة الوثنية.

---

(١) ارجع الى «على الحق المزعوم بأن يكذب المرء لأسباب انسانية» (١٧٩٧) في كتاب «**النظرية والعمل**» وكتاب «**مذهب الفضيلة**» Docrtrine de la Vertu, et Théorie Pratique, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, Livre I, section II.

(2) Montaigne, Essais, Livre III, Chap. 8.

قد يقال، حقا، ان الاتهام بالاصطناع اتهام جائر، وان كانط يبرز وحسب امكانا مسجلا في تعريف الانسان بوصفه طبيعة عقلانية، وأفضل من ذلك، يقود هذه الطبيعة الى نتيجتها المنطقية. وفي الواقع، لئن عُرِّف الانسان على هذا النحو، عندئذ يكون العقل بشكل طبيعي، المبدأ الأول للأفعال الانسانية[1]. ويحكم الانسان أفعاله بعقله العملي[2]: (imperare est rationis) يبدو من الطبيعي، بأخذ العلم بهذه الملاحظات، استخلاص الموضوعات الحاسمة قاعدة الأفعال الانسانية هي العقل التي يحكمها؛ يحكمها وفقا لقانون تعريفه أن يكون هذا الأمر الخالص للعقل. بهذا المعنى لا تقوم الأخلاق الكانطية الا باستخلاص النتائج لتعريف للانسان وضعه الأغريق وصادق عليه المسيحيون، بدون اضافة فرضية جديدة. بتعبير دقيق: انها تستبعد على نحو تعسفي من اعتبارها عناصر متممة التي بدونها لايمكن وصف الظاهرة الأخلاقية بشكل دقيق. يمكن القبول باتخاذ نقطة انطلاق من المعادلة التي تساوي الانسان بالعقل. ولكن كيف لنا أن نثبت أن العقل العملي يمكن أن يكون خالصا، وانه يكفي بمفرده لتحديد الارادة، ان نحن عرَّفنا العقل العملي بالضبط بتلك القدرة، ان نحن افترضنا مسبقا وجود شيء ما مثل عقل خالص عملي؟ لأن القانون هو سبب في معرفة الحرية (ratio cognoscndi) وانه يعرِّفنا بها؟ ولكن ماذا اذا كان القانون من صنعنا، وليس من حقيقة العقل؟ في الواقع، هذه المعادلة معتمة وغامضة، والعقل العملي يعرض علينا مباشرة هذا التحديد غير الخالص: فهو يعتبر الأشياء كلها، بما في ذلك وأولا الأفعال الانسانية، من زاوية الخير ونقيضه، بحيث يجب تأسيس أوامر العقل، مهما أمكن أن تكون، على هذا المبدأ الطبيعي في «اللحاق» و«الهروب»: يجب عمل الخير (أو الخير هو ما يجب فعله)، يجب اجتناب الشر (أو الشر هو ما يجب

(1) Saint Thomas, Summa Theologiae, I a II ae, Q. 90, art. 1.

(2) I bid., I aII ae, Q 17, art. 1.

اجتنابه) ثمة ملاحظة يشدِّد عليها كانط، متشكيا منها، التباس الخير[1]. غير أن هذا اللبْس المزدوج يكون الظاهرة الانسانية الأولى؛ انها توصيف التجربة البشرية للظاهرة الأخلاقية. ربما تكون مهمة العقل في الكشف عن هذا التعقيد، بدلا من بناء اصطناع يستبعد الالتباس ويتجاوز انشطار النزعة البشرية، بدلا من بناء ووضع قانون يكثف الأخلاقية كلها ويرمي في الظلمات الخارجية والدنيا «للطبيعة» أو «حب الذات»، أو «السعادة الشخصية»[2]، عالم الخيرات والشرور حيث مع ذلك نملك الحياة والوجود.

في الحقيقة، ليس العقل الانساني أقل جدلية منه عقلا مشرعا، أو آمرا. (Rationis est imperare) أي العقل هو الآمر ولكنه أيضا: Rationis est delibe-rare أي العقل هو الجدل. ولا يأمر العقل الأفعال الا لأنه يجادل في عالمٍ وعن عالم يعتبره (sub ratione boni) عالماً خيراً.

مؤكد أن عالم الخير، وعالم الخيرات الشرور، غني بانعدام اليقين وبالتعقيد. بشكل خاص، الخيرات الانسانية بالتخصيص معرَّضة للمطالبة، للمزاودة على الخيرات فوق الانسانية التي يَعِد بها الدين، مزاودة تُخْجِل العقل وتسحق الارادة، دافعة على هذا النحو وبدون توقف، الانسان الى هذه الحالة من القصور التي يسعى الى الخروج منها. ولكن بذل الجهد، مثلما يجند نفسه كانط لذلك بنفس القدر من الاندفاع وبدقة أكبر من أي فيلسوف حديث سبقه، السعي، من أجل تحييد تلك المطالبة والحيلولة دون المزاودة، وانتزاع الحياة الانسانية من

---

(١) «يضاف الى ذلك، التعبير sub ratione boni هو أيضا ملتبس لأنه يعني: نتصور شيئا ما على انه خير عندما نرغب فيه ولأننا نرغب فيه (نريده) كما يعني: نرغب في شيء ما، لأننا نتصور على أنه خيِّر؛ بحيث يكون اما أن الرغبة هي المبدأ المحدد لمفهوم الشيء بوصفه خيِّرا، واما أن مفهوم الخير يكون المبدأ المحدِّد للرغبة (الارادة)؛ وعندئذ في الحالة الأولى يعني التعبير sub ratione boni اننا نريد شيئا ما تحت فكرة الخيِّر، في الحالة الثانية اننا نريده نتيجة لهذه الفكرة التي يصفها مبدأ محددا للارادة، يجب أن نتسبقها» في كتاب (Critique de la Raison Pratique, OP. cit., P. 61 mote 1)

(2) I bid., P. 20 et...

عنصر الشر والسؤال عنه، هو انتزاع الانسان من العالم الانساني بالمعنى الدقيق. في حالة القصور، كان الانسان يعيش بين عالمين، وكان أحيانا يعتقد بأن أحدهما زائد عن المطلوب، وبفضل عناء الفلسفة الحديثة، بلغ الانسان الاستقلال، وطرد العالم الآخر، ولكنه أضاع هذا العالم.

- IX -

القارئ الذي تابعني حتى هذه النقطة والذي لعله يكون على استعداد للموافقة على أن وصف كانط لعالم البشر أمر يمكن رفضه، يرفض هذا القارئ بلا ريب كون فكرة القانون الأخلاقي كما وضعها كانط، هي في أساسها اصطناعا لايجد سنداً كافياً له في الظاهرة الانسانية، وأُنْتِج في اطار مشروع، مشروع ذي «مصلحة»، أي مشروع لايتطابق مع البحث عن الحقيقة.

قلة هم الناس الذين كانوا بمثل ولاء كانط في البحث عن الحقيقة، وقلة أقل أيضا وظَّفت من أجل هذا البحث قدرات عقلية مماثلة لقدراته. واذن اذا كان لدينا احساس بأنه ابتعد عن الحقيقة وأبعدنا عنها، وان هذا الابتعاد متناسب مع حماسته الأخلاقية وقدرته العقلية، نشعر من جراء ذلك بالذات بالرغبة الملحة لفهم هذا الابتعاد. واما أن نكون قادرين على تسجيل، كما نسجل **واقعة خام** factum brutum أنَّ «كانط أخطأ»، ثم نترك ذلك وكأن شيئا لم يكن؟

اذا شئنا القاء نظرة شاملة على بحثنا، اذا، بالتفاتنا الى الطريق الذي تمَّ اجتيازه، نحاول التقاط حركة تفكرنا، سنعثر من جديد، مثل سند وضوء، على عبارة نيتشه التي ذكرنا آنفا أكثر من مرة، ونقول من جديد بأن الوعي الحديث يفسر **الأرض** (Terre) التي نعيش عليها مثل «الكوكب الزاهد». انه التعريف الأفضل، لأنه ينطوي على الازدواجية التي تدفعنا الى الأمام، ويشير الى القوة الدافعة التي تجعل تاريخنا مشابها لنهر يريد أن ينتهي من كل ذلك[1]. **القانون**، القانون القاسي، الذي يتدحرج تحته هذا الكوكب، هو من جهة ما يريد الانسان الحديث الهروب

(1) Nietzche, Der will zur Macht, vorrede, d 2, stuttgart, kröner, 1964.

منه: انه ما هو مشترك بين الفضيلة الوثنية والفضيلة المسيحية، انه شكل الماضي وقدره الذي يتركه وراءه تقدم الحرية الحديثة، الحرية الانكليزية التي يمجدها مونتسكيو. ولكنه أيضا، هذا القانون، هذا القانون القاسي، الذي يريد الانسان الحديث تحقيقه، التوليد العذري للذات من الذات الذي بشّر به كانط، العقل المنعتق من الطبيعة ومن الله؛ ان القانون الذي يضعه لنفسه، عضو حريته الجديدة. وموقع روسو المركزي في ومن أجل الوعي الحديث يقوم أولا على كونه يضم وجهي القانون والانفعالين الذين يثيرهما: يهرب منه ويبحث عنه باندفاع متساوي تقريبا. ان القانون يمسه بالجنون.

درست مطولا في الفصل الأول كيف وضع مونتسكيو مفهوم «الفضيلة»، وكيف كان تحليله يمد ويشحذ العمل الضمني الذي أنجزته الجماهير السياسية والروحية لأوروبا المسيحية التي بتأثير احداها على الأخرى تنتهي الى عملية الحتّ الذي تحدثه الواحدة في الأخرى. وتدريجيا، يتبع الصراع الصريح والمفتوح بين الهيئة السياسية الدنيوية وبين الكنيسة، بين الشهامة المدنية والتواضع المسيحي، يتبع وضع نوع من قاسم مشترك بين نموذجي الفضيلة، يتبنى ويصادق على نقد كل منهما للأخرى: «الفضيلة» تكون عندئذ مفصولة عن دافعها النوعي، المدني أو المسيحي[1].

يبدو لي أن القانون الكانطي هو ترجمة أخرى، عمل آخر، ونتيجة أخرى لتلك السيرورة، ولذلك الدياليكتيك بين المجموعتين الروحيتين. أو لعلها النتيجة ذاتها، نُظِر اليها بشكل مختلف: يُنْظَر الى القانون بالاجلال. ان الانسان الفاضل، كما يرى كانط، هو بمعنى ما انسان متواضع كل التواضع: واجلاله للقانون «يطرح الادعاء أرضا»[2] الذي ينزع به أي انسان للرضا عن ذاته، ويريد ارضاء رغباته؛ وفي الوقت ذاته، شأن العظيم المتسامح، يكون أسمى تماما من شروط وجوده،

---

(١) انظر أعلاه، الفصل الأول، الفقرة VIII الى XI.

(2) Kant, **Critique de la Raison Pratique**, OP. cit., P. 77.

أسمى من «ظروفه»، ولايتبع الا عقله. باجلاله للقانون الذي خلقته حريته، يكون الانسان الكانطي بمعنى ما أدنى من حريته، ولكنه بشكل حاسم أسمى من طبيعته. انه يعترف بتواضع -باحترام- بسيادته التي تخصه.

ان العمل الذي أنجزه كانط على حركتي النفس البشرية، أو الفضيلتين يختلف عن ذاك الذي أنجزه مونتسكيو. ومهما كانت براعة هذا الأخير، ومهما كان ذهنه، فانه ينتج شكل «الفضيلة» بوساطة نوع من التراكيب الهندسي، أو من الحساب (رأينا ان المقصود استخلاص نوع من قاسم مشترك): انه صورة مشوّهة (كاريكاتور) مخصصة لاحداث انطباع غرابة غير بشرية، ويمكن تلخيصها بقول مأثور. وعلى العكس من ذلك، يبدع كانط فعليا مفهوما أخلاقيا جديدا باعادة تفسير التجربة الانسانية، أو بعض جوانبها. كما يمكن القول ان «اخلاقية كانط» هي النظرية الأخلاقية الوحيدة الجديدة منذ عهد الاغريق والعهد المسيحي. لقد دخل في الأيض (الاستقلاب) الحميم الناجم عن تلاقي الفضيلتين بعمق وصدق يمتنع بلوغهما على مونتسكيو، لأن هذا الأخير كان بشكل واضح، ان لم يكن صريحا، منحازا الى احداهما: لقد كان الى جانب عظمة ايبامينونداس. لقد فتح روسو عيني كانط على جدارة الحيوات المتواضعة.

علامَ يقوم التسامح الوثني؟ يعرف العظيم الكريم انه قادر على القيام بأعظم الأعمال وانه جدير بأسمى آيات التكريم. معتدل في انتصاره، لايفقد الشجاعة في أوقات البؤس: انه أرفع شأنا من الحظ. بتناسيه السهل للخيرات التي حصل عليها والتي تشير الى تبعيته، يكون طوعا محسنا، على الرغم من ازدرائه لمعظم البشر ويستعمل، في علاقته معهم التهكم كيما يجب رفعته، ان ما يصنع وحدة السمات المتفرقة التي جئت على استعارتها من الصورة المعيارية التي رسمها ارسطو[1]، ذلك ان الجليل النبيل يكفي بشكل عميق وحقيقي ذاته: فهو حقا لايحتاج لأحد. والنقد المسيحي يتناول هذه النقطة بالذات. يمكن ملاحظة أن القديس توما، اذ يقدم تفسيرا

(1) Aristote, **Ethique à Nicomaque,** 1125 a 17.

يقال عنه بأنه مترع بالكرم المسيحي، ان لم يكن بالنبل المترفع للسمات المختلفة التي أشار اليها أرسطو ويشدّد على أن الجلال والتواضع لايكونان متناقضين magnanimitas et humilitas non sunt contraria quamvis in contraria tendere videantur يحدّد بعد ذلك بقليل، بعد أن ذكّر أن أرسطو يرى أن الجليل الشهم لايحتاج لأحد، وبأن الانسان وجود ضعيف بشكل عميق، أو معْوِز، وان كل انسان يحتاج أولا لعون الله، ثم لعون البشر الاخرين[1]. وفي الحقيقة يقطع التواضع المسيحي، ان جاز لي القول، بزاوية قائمة عظمة القدماء وسموهم لأنه يقوم على الاعتراف بالتبعية العميقة للانسان: على كل من البشر أن يعرف بوضوح ويختبر بشدة انه تلقى ويستمر في تلقي حياته ووجوده من ذات أخرى غير ذاته. يمكن تخيل كل نوع من عبارات التوفيق المشرفة بين الفضيلتين، بين النظريتين الأخلاقيتين، بين نزوعي القلب اللذين تلخصهما هاتان الفضيلتان -الصيغة التي يقترحها القديس توما هي في الوقت ذاته الأكثر تواضعا والأكثر عطاءً-، لايمكن أن يوجد تأليف يحمي السمة الخاصة بكل منهما. ومذ ذاك، تكون علاقتهما، ان لم تكن الحرب، تكون بالضرورة عمل الواحدة في الأخرى. وبعض من الظواهر الكبرى، ربما الأساسية، للوعي الأوروبي الحديث تصدر عن هذا العمل مهما كان اختلافها على سبيل المثال، وجه هاملت واذن أخلاق كانط.

ان النبيل الشهم يشير الى القوة العالية للطبيعة ويجوز القول يستوعبها في ذاته. وسلوكه الغريب جدا والصارم جدا في نظر المسيحيين أو في نظرنا نحن المحدثين (Modernes) يقوم على ذلك وحسب. انه يحقق في الواقع امكانا ما، الامكان الأرفع للنفس البشرية، والازدراء الذي يحس به حيال الجماهير، أو التهكم الذي يحجبه هو اجمالا نتيجة ضرورية لهذه الواقعة الطبيعية. وفقا للطبيعة، اذا كنا على الأقل لانعلّل أنفسنا بالحكايا، الأرفع حقا يزدري حكما وشرعا من هو حقا أدنى منه.

(1) Saint Thomas, **Summa Theologiae**, II aII ae, Q. 129, art. 3 et 6.

في نظر الوثنيين، تروي الأناجيل بالضبط مثل هذه «الحكايا»، اما المسيحيون فانهم يعلمون ان العالم حيث تحمل الطبيعة -ولنقر بذلك- هذه الخصائص، ليست بشكل دقيق سوى «العالم»، أو «هذا العالم»[1]، هذا العالم وأميره الشيطان، وانه يوجد عالم آخر، حيث تكون الأرواح المتفاوتة كلها مخلوقات الله الذي يريد خلاصهم جميعا، وجميعهم خليقون بالحب من أجل حب الله. وعلاوة على ذلك يعلمون بأن الله، بسخرية تربك سخرية الكرماء وزع عطاءات رحمته دون أن يهتم بالحفاظ على أقل تناسب مع عطاءات الطبيعة، وكشف للجاهلين والصغار ما أخفاه عن الحكماء وأصحاب السلطان[2] . وعندئذ يناسب التواضع كل البشر الذين هم جميعهم رعايا الله بوصفهم مخلوقاته[3].

وعندما انتشرت قصة التدخل المنقذ، أو المخلِّص لله، وصدَّقتها الأرض كلها بسلطة خارقة، وجد بنو البشر أنفسهم مأخوذين في صراع السلطات: بين الطبيعة والعظمة من جانب، والرحمة والتواضع من جانب آخر. سيجد بعضهم مجددا، أو بجهد كي يجد ثانية، الفهم الاغريقي لعالم البشر، وبارادتهم أن يكونوا من ذوي العظمة المعطاء، سوف يكافحون سرا وعلانية ضد هذا التردي الذي سببه «الخليلي» ندعوهم الاغريق أو الوثنيين. الآخرون سيتصفون «برقة الحاشية وبساطة القلب»[4]، بسطاء الى درجة اعتبار أنفسهم أسوأ بني البشر، وأكثر الخطائين بؤسا: انهم، بين حاملي اسم المسيح، القديسون، وبين هذين الفريقين، هذين المعسكرين، في جريان الزمن يتفاقم ويتعمق تأثير الواحد في الآخر والحتّ المتبادل الذي تحدثت عنه، يزداد عدد هؤلاء الذين لايريدون ولم يعد بامكانهم أن يختاروا. فهم يبحثون عن حد ثالث، فضيلة ثالثة، تغلف، أو تمحي التعارض بين أثينا والأنجيل بين الترفع والتواضع. انهم يبحثون عن التأليف الجديد الذي سيتيح للانسان تشييد «عالم جديد» للاقامة فيه، لا «هذا العالم»، ولا «العالم الآخر»، بل

(1)Jean, XII, 25; XV, 18- 19.
(2) Luc, X, 21; Saint Paul, I Corinthiens I, 17 -31
(3) Summa Theologie, II, a II ae, Q. 161, art. 1.
(4) Mthieu, XI, 29.

عالم ثالث، أو مدينة ثالثة، لا هي بالطبيعة مثل مدينة الاغريق، ولا فوق -طبيعة مثل مدينة المسيحيين، بل ببساطة مجرد مدينة انسانية بشكل خالص: مدينة الانسان. هذا الطرف الثالث الذي يزداد عددا، والذي انتهى الى اخضاع، أو امتصاص، المعسكرين الأصليين تقريبا بشكل كامل، انه طرف المحدثين (Modernes).

الانسان الحديث، هو الانسان الذي لايعرف أن يكون عزيزاً ولا متواضعا: ان تعريفه يوجد في هذا النفي المزدوج. فهو يجهل ويرفض هاتين الفضيلتين اللتين تنفّرانه، وأكثر من ذلك تثيران غضبه، وبالقدر ذاته. وهاتان الفضيلتان تقابلان الاتجاهين الرئيسين للنفس البشرية. ان رفض هاتين الفضيلتين سواء بسواء، والسعي للهروب منهما سواء بسواء يعطي الذهن الحديث ضيقه وطاقته الخارقين.

واذن عندما يسعى المرء جادا الى شق هذا الدرب الثالث، يجب في آن معا، وفي التأكيد نفسه، نفي السمو -دون أن يقيم التواضع، أو يقدم له السند-، ونفي التواضع -دون اعادة العزّة، أو تقديم السند لها. وهذا الذي يبدو مثل مسألة هندسة أخلاقية معقد الى حد أقصى، سيكشف في الحقيقة عن بساطته البعيدة المدى؛ أو، على الأقل، الجهد في اتجاه الحل، حساب متوازي المستطيلات للقوى التي يمكن أن أقول انها ستعبر عن نفسها ضمن شعاع ذي اتجاه وشدة ثابتين على نحو غريب. بانخراطه في تلك المعركة على جبهتين، يكتشف الانسان الحديث، أو بالأحرى وهو في طريق صيرورته حديثاً في هذه المعركة ومن خلالها، يكتشف تدريجيا، ويكشف على نحو أفضل وأفضل عما هو مشترك بين العدوين اللذين سرعان ما سيظهران له مع جذرهما المشترك والوحيد.

في سجاله ضد الرحمة الالهية، يشعر انه انسان طبيعي وهو يريد ذلك، ويتطابق مع طبيعته، ولكن في الوقت ذاته، في سجاله ضد الطبيعة، يجد حليفا سريا في الرحمة الالهية التي كشفت له عن امكانات تجهلها طبيعته وبشكل خاص، امكانات تعادل. بحيث انه كما تكون الرحمة حِملاً يحمله الانسان الطبيعي الذي

مايزاله، كذلك تظهر الطبيعة مثل عقبة أمام الانسان الجديد الذي هو بحال صيرورته نحوه. يدرك المرء ان صلات هذه العقدة الديالكتيكية تُحكَم في الوقت ذاته وبالقوة ذاتها. كلما بدت له الرحمةالالهية مثل حمل ثقيل يحمله، كلما أحس أنه انسان الطبيعة، وكلما كانت الطبيعة عقبة يريد ابعادها أو عدواً يريد اخضاعه. في ارادته في آن معا أن يعثر على «انسان الطبيعة» و«تشويه الطبيعة»، وانه روسو الذي يشدُّ بالشكل الأكثر دقة العقدة الديالكتيكية؛ أو هو الذي يكشف بالشكل الأكثر وضوحا الى أي حد تكون هذه العقدة مشدودة بشكل عنيد.

ان العمل المتبادَل بين المتنازعين ينتهي الى تقليص، وأكثر من ذلك الى تدمير والغاء الجوانب المتنافرة لكل منهما، ولايبقي الا على الجوانب المتجانسة التي تصير بهذا الشكل، مشتركة. ان الانسان في صيرورته حديثا يكتشف عندئذ أن الطبيعة والعناية الالهية مشتركان في أنهما تتضمنان، بالنسبة له، الطاعة، وعلى نحو غريب، لاتقل الطبيعة في فرضها الطاعة على الانسان عن العناية الالهية. لئن كانت حياة المسيحي هي في الخضوع لرحمة الله الذي خلقه، فان الجليل المتسامح أيضا لايقوم الا بالانصياع للطبيعة التي ليست من صنعه، عندما يعي تفوق طبيعته ويبرزه بالازدراء والتهكم. لم يجهل الاغريق هذا قط بالتأكيد، الذين كانوا يرون في الانصياع للطبيعة، في واقعة العيش «وفق الطبيعة» تعريف «الحياة الطيبة» ولكن الطبيعة في تميزها لذاتها عن «القانون» أو عن «الاتفاق» -عن الناموس (nomos)-، كانت الحياة وفقا للطبيعة تظهر بوصفها تحريرا أكثر مما تظهر بوصفها طاعة. ولكن الرحمة الالهية تتعارض مع الطبيعة بشكل جد مختلف عن تعارضها مع القانون. وبينما كان القانون يظهر بوصفه شيئا أضيق من الطبيعة، وأكثر خصوصية من الطبيعة -فان هذه الأخيرة تلفه، وتسيطر عليه وعليها أن تزوده بقاعدته-، تظهر الرحمة الآن بوصفها أرحب من الطبيعة. وسواء اعتقد المرء أن الرحمة واقع أم خيال، فانها في الحقيقة تدَّعي تجاوز، الفروق الطبيعية أو تجرِّد من القيمة، الفوارق الطبيعية الأكثر أساسية، الفوارق التي تنظم الطبيعة وتعرِّفها بوصفها طبيعة -وبالنسبة لها، لايوجد سيد ولاعبد، ولا رجل ولا امرأة، ولاقوي

ولا ضعيف[١]- وانها على على الأقل تتملك القوة التي تجعل الكثرة التي لاتُحصى تقبل بهذا الادعاء. ومذ ذاك، يمكن للمرء جدا أن يحاول تفسير الرحمة الالهية بوصفها وحسب أسلوبا جديدا «للقانون» أو «الاتفاق» القديم، كما يمكن للمرء أن يطلق ضدها كل الازدراء، وكل التهكم التي تكون الطبيعة قادرة عليه، يبقى انها (الرحمة) تُظْهر الطبيعة بوصفها ضيقة وجزئية، بوصفها مبدأ تفريد وتجزئة، تلك الطبيعة التي كانت تعني في العالم القديم، مقابل الناموس (nomos)، تعني الكلي. ان الانصياع للطبيعة، الذي كان بنظر الوثنيين تحريرا وحرية، صار يشبه طاعة. والسلطة التي كسبتها الرحمة من جراء جرِّها نوعا من انصياع الطبيعة للرحمة، هاته التجربة لانصياع الطبيعة للرحمة جعلت الانسان حساسا بشكل جديد لانصياعه للطبيعة.

ومهما كان من أمر، فان الانسان الواقع في الصراع، بين العظمة المتسامحة والتواضع، وسواء كان متواضعا أم عزيزاً فانه يخضع لشيء هو غيره: انه فريسة ما سيدعوه كانط التبعية، وبشكل ما تبعية الطبيعة أكثر جذرية، أكثر جوهرية، أكثر أساسية من التبعية للرحمة. أولا، الطبيعة هي محور كل تبعية التي لابد لها من الاتصال بها لبلوغ الانسان. بشكل خاص، لايستقبل الانسان الرحمة الا لأن طبيعته قادرة على استقبالها[٢]. وبعد ذلك، ومع موافقة اللاهوتيين الأكثر ثقة تكون الطبيعة أكثر أساسية للانسان من الرحمة، لأن «نمط وجودها»، «الجوهر» أكثر نبلا من نمط وجود الرحمة وهي «طارئ»[٣] وعندئذ، لشقِّ الدرب الثالث، وللعثور على مخرج من الصراع الذي لامخرج له، بين العزَّة والتواضع، بين الطبيعة والرحمة، يجب أولا وبشكل أساسي وضع الطبيعة بعيدا واخضاعها: انها مفتاح

(١) القديس بولس Saint Paul, Galates, III, 28

(2) Naturaliter anima est capax gratiae (Saint Thomas, Summa Theologie, I a11 ae, Q. 113, art. 10.

(3) I bid., 1 a 11 ae, Q.110, art. 2.

نظام التبعية، يجب بناء الاصطناع النهائي، (La furca)، الذي يضمن عدم السماح بـ«العودة»[1] للطبيعة تحت أي ظرف وبأي شكل من الأشكال.

شأن روسو، وجد كانط نفسه موضوعا في هذا الشرط للانسان وهو يصير حديثا دون أن يختار ذلك، ولكنه يختلف جدا عن روسو حول هذا الموضوع، قبل به بانقياد ملفت للنظر، ويمكن المضي الى حد القول ان عظمته في هذا السياق تقيم في ولاء الطاعة التي أثنى بها لأمر الوضع النظري الذي حاولت وضعه.

- X -

نحن الآن أقدر على تحديد دقيق للمضمون الذهني، التنظيم الداخلي لشكل الوعي الذي قدم نقطة انطلاق هذا البحث، وحيث رأينا التحديد الأول للانسان الحديث.

يعيش الانسان الحديث في **التاريخ** (بالحرف الكبير)، وهو يفهم نفسه ويعرف نفسه بوصفه «وجودا تاريخيا»، يعني هذا التعريف بأخذه مأخذ الجد بهذا الشكل انه تم اكتشاف عنصر جديد، يلف ويحكم التنظيمات الموروثة للتجربة الانسانية. ان التعرف على هذا العنصر الجديد، والعمل والتفكير وفقا له -العمل والتفكير وفقا **للتاريخ**، وليس وحسب وفق الطبيعة ولا حسب القانون، هو واجب الانسان الحديث وامتيازه بوصفه حديثا.

واذا لم يكن بحثنا تَوهانا بدون نتيجة، فانه يقودنا الى تحديد صارم لأهمية هذه التأكيدات. بالفعل، بطرح، الغطرسة ونشوة السكر اللتين رافقتا التهكم على التاريخ وعلى الانسان التاريخي، نلاحظ ان هذا الاكتشاف هو بالأحرى اختراع، أبعد من أن يكشف عن عنصر ثالث لم يسمع به من قبل، ماهية ثالثة، بزيح ببساطة العلاقات التي يعقدها الانسان مع الطبيعة ومع القانون. وحقا ليس هذا بالأمر اليسير.

---

(1) Horace, Epitre, 1,10, 24.

حاولنا أن نبيِّن ذلك: الانسان الحديث بصفته حديثا، يتجنب القانون ويتبعه يتجنب القانون الذي منحته له الطبيعة، والله، أو الذي منحه لنفسه البارحة، وهو اليوم يثقل عليه وكأنه قانون انسان آخر. انه يبحث عن القانون الذي يعطيه لنفسه، وبدونه يكون بدقة لعبة للطبيعة، والله، أو لعبة ماضيه الذي يخصه: ان القانون الذي يبحث عنه لاينفك عن الصيرورة، ويصير بشكل دائب القانون الذي يتحاشاه في الهروب والبحث، وبوضع فرق القانونين أمامه بشكل لاينقطع يعمل الانسان الحديث على هذا النحو على الخلق المستمر لما يدعوه التاريخ (بالحرف الكبير).

في هذا المشروع، تكون طبيعة الانسان عدوه الأول. وأصل كل التبعيات، ودعم حاضر على الدوام للعناية التي ربّما لاتزال ممكنة، تحفظ بالذاكرة وبالعادة، القانون الماضي، الحرف الميت. انها شرط وخلاصة كل ما يجب الهروب منه. يضع الانسان الحديث اذن الفارق بين القانون الذي يسعى اليه، والقانون الذي يهرب منه بهروبه من الطبيعة، واضعا الطبيعة على الدوام تحت السيطرة بشكل تام، بما في ذلك طبيعته الخاصة. تحت سيطرة ماذا؟ تحت سيطرة «حريته»، و«استقلاله»، تحت سيطرة القانون المتجدد على الدوام وهو دائما مبدعه الجديد، أي تحت سيطرة التوكيد المستمر للفارق نفسه.

مؤكد، ليست الطبيعة بكل وجوهها وتعبيراتها التي يهرب منها على هذا النحو، والتي يسعى الى اخضاعها على هذا النحو. من جوانب عديدة، حياة الانسان الحديث، الحياة الديمقراطية هي «طبيعية» أكثر بكثير مما كانت عليه النظم السابقة: أم سنقول ان الشعر المستعار وتقبيل اليد أكثر طبيعية من الريشة والمصافحة باليد؟ ولكنه يهرب أو يريد، ان صحَّ التعبير، اخضاع الصفة الطبيعية للطبيعة. بأي شكل نفهمها بالضبط، فان تلك الطبيعة تحدث فيما هو مشترك بين البشر على تنوعهم؛ انها ما يثيره الانسان عند الانسان الآخر؛ انها الصلة التي تصل بينهم ولايمكن البتة لأي منهم أن يكون واضعها أو سيدها. وتلك الصلة التي لايمكن قطعها وغير المحددة التي، من أجل هذا بالذات، من أجل هذين السببين يجب أن تؤسَّس، والتي رأى التقصي الاغريقي انتشارها بين القطبين اللذين هما مساواة

الصديق وعدم المساواة بين السيد الجليل والعبد، وقلنا انه عرف امتدادا، أو تعقيدا حاسما مع القضية المسيحية: هذا الذي، وفقا للطبيعة، ومن أجل خيره الطبيعي ذاته، يجب عليه أن يخدم ومَنْ لايمكنه أن يكون صديقا وفقا للطبيعة، ها هو السيد يغسل له قدميه ويخدمه وهو بعد الآن أكثر من صديق له، انه أخ. ما أنا عليه الآن؟ سيد، خادم، صديق أو أخ؟ هل سأبقى «الأمير البائس للعقبة» «سيد كامن لايستطيع أن يصير سيداً»، مأخوذ أبديا في قلق انعدام اليقين المتعذر تجاوزه؟ لا، ركضتُ نحو المخرج راميا في الماضي، مثل وزن ميِّت، كل العلاقات الطبيعية وفوق -الطبيعية لأكون في نهاية المطاف سيد نفسي: سيتم تجاوز كل انعدام لليقين عندما سأكون الخالق الوحيد لكل صلاتي. بالتأكيد، في أية لحظة من الزمن -مهما كنت «تقدميا»، أعرف ذلك، و«الرجعيون» يمكنهم اعفاء أنفسهم من توجيهه لي مثل واحدة من تلك «الحقائق الأولى» التي يحبونها -في أية لحظة من المستقبل، لن أكون بدقة كاملة سيد طبيعتي، ولكن، بوضع الفرق بين القانونين على مفصل فرق الأزمنة، فانني أمارس نوعا من السيادة المستمرة أمارسها وفقا للتاريخ، أو بالأحرى وفقا **للتاريخ** (بالحرف الكبير). والتوقف لثانية واحدة، سيكون السقوط في آبار القرون، وبسبب هذا يروِّعني «الرجعيون» وأيضاً «المحافظون» بصدق بالغ، وبهذا المعنى أيضا أكون حقا «وجودا تاريخيا».

بحيازة وعي الذات وبتعريف الذات بوصفها «وجودا تاريخيا»، يتعامى الانسان الحديث على ماهو بصدد القيام به. فهو يزعم أنه يتلقى من التاريخ الفرق الذي لاينفك عن احداثه بين نمطي **القانون** (بالحرف الكبير). بادراك الانسان الحديث ما هو أفق طوعي ومقصود وتعسفي لعمله، مثل عنصر موضوعي، وأكثر من ذلك مثل العنصر الأسمى للواقع، مثل عنصر سيادته ذاته، فانه يسلم نفسه للوهم الأكثر تصنعا الذي استبعد النوع المفكر. اذ يقيس الأمور بمقياس وعيه لذاته، وحسب ما كان يرجح الصبر والتواضع في روح كزيركسيوس*.

* م Xerxès الأول ملك الفرس من ٤٨٥ ٤٦٥٠ قبل المسيح، ابن داريوس الأول، بعد أن أخضع مصر المتمردة، استأنف ضد الاغريق مشاريع أبيه، غزا آتيكا ودمّر أثينا، ولكنه هُزِم في سالامين وهرب الى آسيا.

يصعب علينا القبول بأن تكون وجهة النظر التاريخية، وهي وجهة نظرنا، مجرد وهم منهجي. يصعب علينا الاعتقاد اننا بذلنا كل هذه الجهود لنخدع أنفسنا. واحساسنا **بالتاريخ** (بالحرف الكبير) هو بالتأكيد احساس صادق، يأتي ليندمج بلا مقاومة مع احساسنا بالزمان. لِمَ لا نحاول تصور المشروع الحديث بالحدود الموروثة والشعرية لمفهوم الامبراطورية، مثل امبراطورية جديدة يكون الزمان عنصرها بدلا من المكان؟ أليس صحيحا انه من خلال وجهة النظر التاريخية، من خلال النظر الى الوراء والى الأمام لوجهة النظر التاريخية تتجمع البشرية أمام ناظرينا، أمام نظرها من أجل نوع من انتصار الذات من خلال الذات؟ وهذه الامبراطورية، الممتدة باستمرار نحو الماضي والمستقبل لن تلتقي بالحدود التي أوقفت الامبراطوريات الأخرى: يتقدم **المبرد** وفقا لموج الزمان الذي يندمج به.

ما من فكرة أكثر طبيعية، ولا أكثر نبلا، من فكرة الامبراطورية، تجميع النوع البشري تحت لواء حاكم واحد، أداة وحدته ورمزها. وعندما يعرِّف الانسان نفسه بوصفه وجودا تاريخيا ألا يعطي لهذه الفكرة الامتداد الأعظم القابل للتصور ويدمج في الوحدة تتالي الأجيال؟ باقتران الطاقة البشرية بالتتابع الزمني، يزود الزمان ذاته بمبدأ النظام ولن تحتاج الانسانية المتجمعة على هذا النحو لرئيس مرئي: انها بلا امبراطور، انها الامبراطورية الشاملة حقا.

ولكن يمكن في هذا الاجتياز لحدود المكان، في هذا النوع من غزو الزمان يمكن أن نقدر أن البشرية تخرج بشكلٍ مطلق من الحدود الطبيعية، بأنها تخرج من شرطها. من طبيعة الانسان أن يحققَ ذاته في ضوء الشمس المرئية؛ المكان هو اطار وشرط تلك الصيرورة الواقعية، والخروج من شرط المكان، هو الخروج من شروط هذا العالم هنا. ومهما كانت ديمومة زمان الامبراطورية، فان ما يعرِّفها، هو ما يجمع، أي في الحاضر، النوع البشري برمته أو على الأقل ينزع الى تلك النتيجة. الامبراطورية تجمع في الحاضر وفي الحضور، فهي تجعل الوحدة حاضرة ومرئية.

لقد لاحظ ماكياڤيلي انه بعد زوال الامبراطورية الرومانية لم يعد ممكنا تحقق هذا التجمع في الراهن للطاقة البشرية. ألف «سبب تاريخي» يشرح بلا ريب أن هذا الجهد الأعظم للعظمة البشرية بقي بلا خليفة حقيقي. ولكن، بالاضافة الى هذا الألف من الأسباب، يوجد سبب كافٍ. من باطن، أو، على الأقل في الباطن ذاته لتلك الامبراطورية، نهضت اِمبراطوريةٌ جديدة، نوع جديد من الامبراطورية أوسع امتداد لأنها تضم البشر كلهم في المكان وفي الزمان، أوسع شمولا لأن الفضيلة التي تجمعها ليست العظمة التي تجعل نفسها مرئية وتفرق بين السادة، بل التواضع الذي لايستثني أحدا، وغير مرئي، يفتح المكان اللامرئي للقلوب. ويقف نائب الامبراطورية اللامرئية -خادم الله (servus servorum Dei) في وجه امبراطور امبراطورية الأرض- sol invictus- ويحل محله.

ولكن نترك لمرة ثانية دراسة السبب الكامن في الفصل بين روما الأولى وروما الثانية، وعلينا أن نستعد لعبور ثان ومختلف كليا. لن نفهم أبدا الا نصف الأشياء عندما نجهل علم روما.



فهرست الكتاب

٣٠٠٠ ط١ /٢/ ٢٠٠٠